

— شرح رمضان افندی علی شرح —

— العقائد —

(ناشری)

شرکت صحافیہ عثمانیہ

— یوسف ضیاء الدین واحد نائی و شرکاسی —

(مدارف نظارت جلیله سنک ۲۲ رجب سنه ۳۱۶ و فی ۲۴ تشرین ثانی)  
(سنه ۳۱۴ تاریخ فی ۱۶۳ نومبر ولی رخصتیه طبع اولمشردر)

ورسعات

طبع ثانی

شرکت صحافیہ عثمانیہ مطبعہ سی — چنبرلی طاش جوارنده

نومبرو — ۵۲

۱۳۲۰

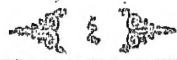
شرح رمضان افندى  
على شرح العقائد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى توحد بالعظمة والكبرياء \* وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء \*  
وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء \* وتحيرت فى بدياء الوهيته آراء  
الاذكياء \* والصلاة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء \* رفع بناء  
جلالته الى السماء \* وعلى آله الاتقياء الكرام \* واصحابه الاصفياء  
العظام ﴿وبعد﴾ فيقول العبد الدنى الى ربه الغنى \* رمضان بن محمد  
الحنفى \* غفر الله له ولوالديه \* واحسن اليهما واليه \* لما رأيت المختصر  
المشهور بشرح العقائد كالآلى والدرر \* سائرا فى الآفاق مسير الشمس  
والقمر \* دائرة بين ارباب البصائر والنظر \* وجيز الالفاظ والمباني \*  
انيق الفحوى والمعانى \* للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم  
برهان الشريعة والحق والدين \* افضل المتأخرين سلطان المتبحرين \*  
مولانا سعد الملة والدين \* اعلى الله درجته فى علمين \* اردت ان شرح له  
شرحها منيلا عن وجنة تراكيبه صغابه \* كاشفا عن وجه معانيه نقابه \*  
مغنيا عن بقية الشروح فى الايضاح \* اغناء الصباح عن المصباح ناكبا  
عن الايجاز المخل \* والاطناب الممل \* متمسكا بقول الرسول عليه الصلاة والسلام  
خير الكلام ما قل ودل \* بتوفيق الله وعنايته \* واسأله ان يجعل الخواص



والعوام \* وسيلة الى المقصود التام \* انه ولي اعاننى على التوفيق \* واتمامه  
 بالخير على التحقيق \* وهو باجابة الادعية حقيق \* والمأمول من المستفيدين  
 من هذا الكتاب \* ان لا ينسوه في دعائهم المستجبات \* انه الميسر للصواب \*  
 والفتاح لمفاتيح الابواب \* الله اعلم بالصواب \* قال الشارح نور الله  
 مرقدہ \* وفي غرف جنانه ارقده ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ مستغنيا به  
 او متبركا ومتغنيا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لقوله  
 عليه الصلاة والسلام كل امرئى بال لم يبدأ فید بسم الله فهو ابرأى اجده  
 البال الحال والشان امر ذوبال اى شريف ومهم \* قيل كم من امرئى بال  
 لم يبدأ بسم الله فید ولم يبق ابر كما انه كم من مبدأ به بقی ابر والاصران  
 محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث التسمية ينافی الاول بعبارة  
 ومنطوقه والثانى بمفهومه المخالف او العرفى \* والجواب عنه يشبه الجواب  
 عما يورد على قوله عليه الصلاة والسلام حين شكى اليه بعض الصحابة الفاقة فقال  
 عليه الصلاة والسلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقل كم من مستديم  
 للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول  
 ان البتارة اعم من بتارة الصورة والحكمة كالصلاة عند الشافعى رحمه الله  
 تعالى لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة  
 الثمرة او بتارة البركة ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم البدأ به وعن الشق  
 الثانى وحديث الطهارة ان تخاف الاثر لما نفع لا ينافى الاقتضاء كما عرف اما  
 عند القائلين بتخصيص العلة فظاهر اما عند غيرهم فيجمل عدم المانع جزء  
 العلة ومن المانع هنا كغلبة خيانة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبق  
 الآخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء  
 عن قلب لاه \* الله اختلف الناس فى معنى اسم الله تعالى فقل انه غير مشتق  
 وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى  
 وما يدل عليه ان غيره الاسماء نقل من العرب اشتقاقاتها الا هذا  
 الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ولا استعملوا لفظة فى صفة الله تعالى فضلا  
 عن وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من التوله وهو الفرع اى يفرع اليه  
 تعالى فى جميع الحوائج \* اعلم ان هذا الاسم جامع لصقات الالهية والربوبية



وهو اعظم الاسماء التسعة والتسعين لسلالته على الذات الجامعة لصفات الله  
ولم بسم به غيره ايضا \* الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة  
والرحن من ابنية المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضا لان فعلا ابلغ من فعمل  
لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كافي قطع وقطع وتخصيص التسمية  
بهذه الاسماء لعلم العارف انه المستحق لان يستعان به في جميع الامور  
وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها  
وحقيرها فيتوجه بشر اشهر الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق  
ويشتغل سره بذكره والاستمداد بدعنه غيره \* وجعلها على الصفة والعامل  
في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش العامل فيها معنوى وهو  
كونها تبعا ويجوز نصبها على اضممار اعنى ورفعها على تقدير هو (الحمد لله)  
اردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد في الاخبار ومتابعة  
لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغفرته من خسروب الاحسان  
التي من جللتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشأن وقد دل بلاى  
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستأزم لاختصاص  
المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لادعاء كما هو مذهب  
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى  
العباد لكن لما كان الاقدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد كلها  
مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد لله لا يشاركه فيه على  
الحقيقة سواء لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق \* فان قيل قولنا  
الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور  
الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين \* قلنا بان الاخبار من الثبوت حمد  
اذ هو وصف بالجليل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا  
من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان  
النص ورد في حق الحمد لله ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام كل امرئ بال  
لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفع بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة  
بمحذوف اى واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف  
اى اجد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون  
تجسده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد

يستعمل معها الفصل كشكرا وكفرا أى اشكر شكرا ومنها سبحانه أى  
 اسم سبحانه ومعاذ الله أى اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع الدال  
 اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة  
 ويجوز بنصب الدال على اضمار اعنى « المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته »  
 ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات  
 والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة  
 الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشئ اوله يعنى اذا كان  
 اول الخطبة على وجه يشهر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك الخطبة فائقة  
 على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براءة الاستهلال  
 ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكال صفاته انهما لا يوجدان  
 فى غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة  
 وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته  
 وكال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته  
 بخلاف وحدة غيره المستفاد منه \* الجلال مصدر يحتمل ان يكون فى معناه  
 فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى  
 اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى  
 الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكال  
 صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام واما  
 بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف  
 فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة  
 القهرية او الصفة السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا  
 ولا جوهر ولا عرضا ولا متجزيا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد  
 بكمال صفاته اما صفة لطفية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة  
 وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لا تصف باضدادها كالجهل والعجز والموت  
 وهى نقائص ولكن التالى ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث  
 فلا يتصف بها \* فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذى يعود  
 الى الله تعالى فى قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه \* قلنا الضمير يعود الى لفظة الله تعالى لا الى اسمائه فاذا يجوز ان يكون ذاته غير اسمه \* المتقدس في نعوت الجبروت \* من قدس في الارض اذا ذهب فيها وابتعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشيء ميمده من الاقدار والقدس الطهارة والتقديس التطهير وذلك في حق العبد تنزيه لافعاله عن كدورات الشهوات \* المتقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه \* النعوت جمع نعمت وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطنة على منعوته النعت وصف الشيء بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشيء بما فيه من الذم هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لا بد أن يكون محمولا على منعوته بالمواطنة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعمت صفة بخلاف العكس \* وقوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان فيه شيئا من المباعدة المائلة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن الصفات كما ان الالهوت عبارة عن الذات فالإضافة في نعوت الجبروت اضافة المسمى الى اسمه اذا حلت على معناها الاصطلاحى ويجوز ان يكون من جبر الفقير اذا اغناه ويجوز ان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراده \* (عن شوائب النقص) متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهى المخالطة \* (وسمائه) اى علامات النقص \* (والصلاة) بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام اللهم عظمة في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة شفعه في امته وضاعف اجره ومثوبته \* والصلاة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلاة على محمد وآله \* والصلاة فعلة من صلى اذا دعا كالزكاة من زكى (٧) كتبنا بالواو على لفظ المفخم وهو ضد الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصل صلى حرك الصلوتين لان المصلى يفعل في ركوعه وسجوده واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثانى وعدم اشتهاره فى الاول وانما سمي الداعى مصليا تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد \* (على نبيه) والنسب بالهمزة عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعول بكسر العين يعنى نبي عن الله تعالى

(٧ قوله كتبنا بالواو) فيه نظر (٨) لان كتب لفظ الصلاة والزكاة بالواو ليس على اطلاقه بل على رسم المصحف العثمانى رضى عنه ربه الفى وفى غيره يكتبان بالالف كما قال المعاصم فى حاشيته على القاضى والصلاة بالالف فالواو ليس بحسن ورسوم المصحف لا تقوم حجة اذ اصلها صلوة بفتح اللام ويحمل السكون اذ كتباها يستحق قلب الواو الفسا كما علم فى محله (المصحف)

وقيل فمئل بمعنى مفصل بفتح العين اى المنبى انباء الله تعالى بالايجاء  
 وكلا المعنيين صحيحان لان النبي شخبر عن الله وشخبر لان الله تعالى اخبره  
 بالايجاء والاكثر على انه غير مهموز من النبوة وهى الارتضاع لانه  
 مشرف على جميع الخلائق ويقال النبأ هو الطريق الواضح يسمى بذلك لانه  
 طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبي والرسول ان الرسول ارسل  
 الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا ومحاورته شفاها والنبي  
 الذى يكون نبوته الهاما او مناما وكل رسول نبي وكل نبي ليس برسول  
 ومن هذا قال النبي عليه السلام علماء امتى كانبيا بنى اسرائيل ولم يقل  
 كرسل بنى اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبي لان النبي اسم عام  
 يشمل الكل فيبين بقوله محمد عليه الصلاة والسلام ومعناه البليغ في كونه محمودا  
 لان التفصيل للمبالغة والتكثير وهو الذى حدث عقائده وافعاله واقواله  
 واحواله واخلاقه (بساطع حججه) من اضافة الصفة الى الموصوف اى  
 الحججة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينة وهى فيعلة من البيان لانها  
 دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هى فيعلة من البين اذ بها  
 يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله  
 معطوف على محمد وآل لا يستعمل الا فى الاشراف والاهل يستعمل  
 فى الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كاقيل والصلاة على محمد  
 عليه السلام واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز \* فان قيل كيف  
 قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور فى الكفار  
 قلنا الشرف يتصور فى الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة \* اختلف  
 العلماء فى الف آل قال بعضهم اصله اهل بهمزتين قلبت الثانية الفالسكونها  
 وانفتاح ما قبلها كما فى آدم اصله اعدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة  
 عن واو اصله اول من آل يؤل لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو  
 الفاء لتحريكها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء  
 اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجيهما كما قلبت  
 الهمزة هاء فى قولهم هراق اصله اراق \* اصحاب جمع صعب والصعب جمع  
 صاحب من صعب حبة بالضم وصحابة بالفتح (هداة طريق الحق وحجته)

هداة جمع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لا يسمو غ انكاره يعم الايمان  
الثابتة والافعال الصائبة والاحوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت  
ومنهم ثوب محقق لمحكم النسيج \* وجائه بضم الحاء جمع عام وهو من الحماية  
بكسر الحاء اى حافظى طريق الحق (وبعد) اى بعد الحمد لله والصلاة  
على رسوله (فان مبنى علم الشرائع والاحكام) دخلت الفاء بعد بعد  
لمظنة اما قبل بعد \* والشرائع جمع شريعة وهى ما شرع الله تعالى  
لعباده من الدين وفروعه \* والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشيء  
نحو الجواز والفساد والحل والحرمه وانما قال مبنى علم الشرائع والاحكام  
هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير  
والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات  
\* اما التفسير فظاهرا لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع  
على ذاته تعالى \* واما الحديث فلان البحث فيه عن اقوال النبي عليه الصلاة والسلام  
وافعاله متفرع على معرفته النبي عليه الصلاة والسلام المتوقفة على هذا العلم \* واما  
اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة السمعية التى هى الكتاب والسنة  
والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهى راجعة الى الكتاب \*  
واما الفقه فبنى على اصوله (واساس قواعد عقائد الاسلام) جمع قاعدة وهى  
الاساس صفة غالبية من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر  
بلاموصوف كالنطيحة والذبيحة (هو علم التوحيد والصفات الموسوم  
بالكلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسع يسمه وسما وسمه  
اذا اثر فيه بسمه وكى \* وقوله علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع  
علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقائد نفس الاعتقاد دون  
العمل (المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) المنجى صفة بعد  
صفة واللام فى ظلمات تضم وقد يكون باللام تخفيفا وفيه لغة  
اخرى بفتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل  
ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غييب وهى الظلمات  
الشديدة والشكوك ايضا شديدة بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل  
القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الامر \* قوله المنجى عن غياهب



الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعنى ان فائدته النجاة  
 اعن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته بتحصيل  
 عن الكلام على الاجوبة التي تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات  
 الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين \* ومن بيان الموضوع والحاجة  
 اليه يعلم بيان ماهيته يعنى هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته  
 من شأنه الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه  
 ( وان المختصر المسمى بالعقائد الامام ) الامام ما يؤتم به فسمى به اللوح الذي  
 يكتب فيه ومظهر البناء لانه مما يؤتم به ومظهر البناء الحبل الذي يقدر  
 به البناء ( الهمام ) اى الكبير ( قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين )  
 الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار  
 اذ الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبي عليه الصلاة والسلام يسمى من حيث  
 الانقياد له ديناً ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال  
 شرعاً وشريعة ومن حيث على ويكتب ويجتمع عليها الناس للقبول ملة  
 من الاملاء او من امل بمعنى اجتماع ومن حيث يأتي بها ملك اسمه ناموس  
 ناموسا ( عمر النسخ اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن  
 على غرر الفرائد ) قوله يشتمل خبراً \* الفرر جمع غرة وهى بياض كائن  
 فى جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها فى هذا المقام كل واضح معروف \*  
 والفرائد الدرر الكبار جمع فريدة وهى منفردة فى الصدف ولازمها  
 الكبير غالباً والمراد الدقائق العجيبة الشأن التى اطلعوا عليها بقوة الافكار  
 الخائضة فى لطائف علم الكلام كالبهار فى السعة والاشتهار او كماء  
 البحار فى الكثرة وعدم التناهى او فى سببية الحياة مطلقاً ( ودرر الفوائد )  
 جمع درو وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصاف \* الفوائد جمع فائدة اى  
 الفوائد التى كالدرة فى النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة ( فى ضمن  
 فصول ) اى فى ضمن الفاظ لا فى ضمن لفظ الفصل \* والفصل عبارة  
 عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولاً ( هى للدين  
 قواعد واصول ) قوله هى اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام \*  
 والاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن  
 ايضا وهو اعم من القواعد اى المسائل الكلية التى يبنى عليها احكام

جزئياتها ليحرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده  
ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فمطف اصول على قواعد  
عطف تفسير ويحتمل ان يراد ماهو الكثير الراجح اعم من ان يكون الامور  
الكلية والجزئية وعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص  
( واثناء نصوص ) معطوف على غرر وعلى في ضمن فصول \* واثناء الشيء  
وسط \* النصوص جمع نص من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة  
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المقاد والمراد ههنا الآيات  
والاحاديث ( هي ) اى النصوص ( لليقين جواهر وفصوص ) واليقين  
اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به  
علم القديم ولا العلم الضروري اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوفى ( مع غاية  
من التقيح والتهذيب ) قوله مع متعلق يشتمل \* الفاية مايتأتى اليه الشيء  
من حيث ينتهى \* التقيح والتهذيب لفة واصطلاحا اختصار اللفظ مع  
وضوح المعنى وفى وصف مؤلفه بأنه منقح سهل المأخذ تعريف بأنه  
لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير ( ونهاية من حسن التنظيم والترتيب )  
والتنظيم من النظم وهذا الجمع يقال نظمت المؤلؤ اذا جمعت \* والمراد ههنا  
تأليف الالفاظ مترتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل  
والترتيب جعل كل شئ فى مرتبته اى فى منزلته اى هذا المختصر جامع  
ليكون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص  
والعوام فاذا كان كذلك ( فحاولت ) اى شرعت ( ان اشرحه شرحا )  
مفعول حاولت اى اكشف من شرحت الغوامض اذا فسرته فيراد به  
كشف لاشبهة فيه وهو القطع بالمراد ( يفصل ) صفة شرحا ( مجلاته )  
التفصيل التبيين ويقابله الاجال ( ويبين معضلاته ) جمع معضل اى  
المشتد المخلق ( وينشر مطوياته ) النشر البسط ( ويظهر مكنوناته )  
اى مستوراته ( مع توجيه الكلام ) متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام  
صاحب المتن ( فى تقيح وتنبيه على المرام ) اى المطالب \* وتنبيه معطوف  
على توجيه اى التنبيه على المرام على وجه التوضيح والتسوين فى تقيح  
وتوضيح وتقرير عوض عن المضاف اليه اى فى تقيح الكلام وتوضيح



المرام وتقرير المسائل ( في توضيح وتحقيق للمسائل ) المسائل هي القضايا من حيث يسئل منها ويطلب بالدليل ( غب تقرير وتدقيق للدلائل ) الغب ان يفعل فعلا حينما يمدحين التدقيق هو اثبات دليل المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بالدليل قيل التدقيق تبين حقائق الاشياء على وجه الدقة وفي ذكر التدقيق بعد التحقيق ترق لطيف ( اثر تحرير ) اي تهذيب الكلام فيما يقصد من المسائل ( وتفسير للمقاصد ) مبالغة التفسير وهو كشف ما غطى فيراد به كشف لاشبهة فيه ( بعد تمهيد ) اي بسط ( وتكثير للفوائد مع تجريد ) اي تجريد عن الحشو والتجريد لتكثير الفصل اذا الجرد متعدد كما يقال جردته اي اخرجته وقشرته فهو مجرود اي مخرج ( طاويا كشف المقال عن الاطالة والامال ) وهي كناية عن الاعراض الكشع ما بين اختصاره الى الضلع وطوى فلان غي كشعه اذا قطعه وطويت كشع عن الامور اذا ضمته وسترته والمقال مفعل من القول اما بمعنى القول وفي الصحاح قال يقول قولاً ومقالة ومقالا واما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون ههنا بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحلّه على سبيل المجاز ( ومتجافيا ) اي متباعدة ( عن طرفي الاقتصاد الاطباب والاخلال ) الاقتصاد التوسط وغاية الاطباب ما يفضى الى امال وغاية الاخلال الايجاز ما يفضى الى التقيد الاطباب والاخلال بالجرب بدل بعض من طرفي الاقتصاد اي عطف بيان منه او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف ( والله الهادي الى سبيل الرشاد ) خلاف النفي اي طريق الحق والمراد منه ما هو عليه اهل السنة والجماعة ( والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد ) النيل الوصول \* السداد الطريق الواسع الواضح الموصل الى المقصود ( وهو حسبي ) اي الكافي لا اسئل غيره من احسبه اذا كفاه ( ونعم الوكيل ) اي نعم الموكون اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي لكننا قد در في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل او هو مقول في شأنه نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية

ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفياني فان الجمل التي محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ( اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ) الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى عباد من جهة كيفية العمل والاحكام بقوله بكيفية العمل اى ما يقصد به نفس العمل اى الذى يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك ( وتسمى فرعية وعملية ) اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ( ومنها ) اى ومن الاحكام الشرعية ( ما يتعلق بالاعتقاد ) اى ما يقصد به نفس الاعتقاد اى الذى يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم القادر سميع بصير حتى قيوم وغير ذلك ترك الكيفية هنا وذكرها في العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا ( ويسمى اصلية واعتقادية ) اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقهه دون حفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر في عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام لحفظ القسم الثانى من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما يتكثر وجوه استدلاله وطرق دفع الشبهة منه ( والعلم المتعلق بالاولى ) اى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل ( يسمى علم الشرائع والاحكام ) الشرائع جمع شريعة وهى الطريقة من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ( لما انها ) اى علم الشرائع كلمة ما فى لما اما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا كقولهم بعد التيا والتي لان صلتها متروكة اصلا وهنا لم يترك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كافي زيد فى الدار ( لاستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها ) اى الى الاحكام

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل \* قوله ولا يسبق الفهم الخ إشارة الى بيان تسميتها بالاحكام (وبالثانية) اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد (علم التوحيد والصفات) قيل قسمة الحكم الشرعى الى العمل والاعتقادى غير حاضرة لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير قاننا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلية في علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه ودخل في الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر (لان ذلك) اى علم التوحيد والصفات (اشهر مباحثه) اى علم الكلام (واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ إشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لما انه لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام تدوين وكل شئ لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام ثم حدث بعده بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن البعث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعنى لانسلم ان كل شئ لا يكون في زمن النبي عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لم يكن له اثر وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة في الجملة لكنه لا يظهرونه لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وصفاء عقائدهم فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرياضيات (لصفاء عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستغنين (بركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وقرب العهد بزمانه) اى قرب زمانهم الى زمان النبي عليه الصلاة والسلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله ويكون للعتيق كقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك في عهد فلان

ويكون للوصية كقوله تعالى ألم اعهد اليكم يا بنى آدم ( ولقمة الواح  
والاختلافات ) الفرق بين الاختلاف والاختلاف يجرى فيما يكون  
طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد الى مكة  
لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق  
وصولهما مختلفا ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولذا قيل اختلاف  
امتي رحمة واختلاف هو ان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف  
الآخر كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والاخر الى المغرب فيكون الطريق  
مختلفا والمقصود مختلفا ( وتمكنهم ) اي تمكن الرجوع الى النبي عليه الصلاة  
والسلام واصحابه ( من المراجعة الى الثقات ) في حل المشكلات رجل ثقة يعتمد  
عليه في الاقوال والاحوال والافعال ( مستقنين ) خبر كانت ( عن تدوين العلمين )  
اي العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد ( وترتيبهما ابوابا وفصولا  
وتقرير مقاصدها وفروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ) متعلق  
بالمستقنين ( وغلب النبي على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع  
والاهواء ) والبدع من الابداع وهو في اللغة انشاء شيء لم يسبق اليه غيره  
على غير مثال ومشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشيء  
لم يسبق اليه الصحابة والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس ما يستلذ  
به من الشهوات واهل الاهواء اهل القبلية الذين لا يكون معتقدهم معتقدا هل  
السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتزلة والمشبهة وكل  
منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين فرقة \* واما الجبرية فانهم نسبوا  
القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال  
لاخير ولا شر وهم يخالفون الجماعة \* واما القدرية فانهم انكروا  
مشية الله تعالى وتخليقه القدر وهم يخالفون الجماعة \* واما الروافض فانهم  
افرطوا في حب علي رضي الله تعالى عنه فرفضوا ما سواه قالوا ان الرسالة  
نزلت من الله تعالى الى علي رضي الله تعالى عنه وان جبرائيل قد اخطأ  
ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة \* واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على  
صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شيء نحن نجده في الانسان يتصف به الذات  
من الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وما سوى ذلك والجماعة يقولون

الله تعالى ربنا عما يقول المشبهون علوا كبيرا يتصرف لما وصف به نفسه  
 في كتابه الكريم ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ( وكثرت الفتاوى  
 والواقعات ) بين الناس والفتوى من الفتى وهو الثاب القوى وتسمى  
 الفتوى فتوى لان المفتي يقول المسائل في جواب الحادثة وجمعه فتاوى  
 كدعاوى في جمع دعوى ( والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا )  
 الفاء للسببية يعنى بسبب ما ذكر اشتغلوا كما ان الاختلاف في قرآنية بعض  
 الآيات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابى بكر رضى الله عنه  
 والاختلاف في القراءة اوجب تعيينها على عهد عثمان رضى الله عنه  
 ولم يكن مكتوبا ومجموعا في زمان النبي عليه الصلاة والسلام وفي شغل اربع لغات  
 ضم الشين مع ضم الفين وسكونها وفتح الشين مع اللفتين وسكونها ومعنى  
 الكل واحد ( بالنظر ) يقال نظرا ليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر  
 بقلبه \* اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاولى هى  
 الحركة من المطالب الى المبادى والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصيل المادة  
 والثانية تحصيل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول  
 لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين ( والاستدلال ) اى بالنظر بالدليل  
 سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة ( والاجتهاد )  
 الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه  
 الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل  
 المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه  
 العجز عن المزيد عليه ( والاستنباط ) اى اخراج الاحكام من الادلة  
 السمعية والاصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر  
 اول ما يحفر \* قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد  
 وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل  
 على فروع الفقه واصوله ( وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب  
 والفصول وتكثير المسائل بادلثها وايراد الشبه باجوبتها وتبيين الاوضاع  
 والاصطلاحات ) الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى  
 وهذا التخصيص ان صدر من النحوى فهو اصطلاح النحوى وان صدر

من الفقيه وهو اصطلاح الفقه (وتبين المذاهب والاختلافات وسموا)  
 عطف على قوله فاشتغلوا (ما يفيد) أي ما يوضح لذلك فيخرج علم  
 التفسير والحديث والاصول لما أنها لم توضح لذلك (معرفة الاحكام  
 العلمية عن ادلتها التفصيلية بالفقه) اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة  
 بوجوه \* الاول ان المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في الكليات \* الثاني  
 العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرفت الله تعالى  
 ولم يقل علمته \* الثالث المعرفة تطاق على الادراك الذي بعد الجهل وعلى  
 الاخير من ادراكين لشيء واحد يتخال بينهما عدم ولا تعتبر من هذين  
 القيدين في العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه  
 بالتفصيل واصول الفقه باجمال الدلالة الاجالية كالامر بان يقال الامر  
 للوجوب والنهي للتحریم والدلالات التفصيلية ماصدق عليه الامر  
 والنهي بان يقال اقيموا الصلاة يدل على وجوب الصلاة ولا تزنا  
 يدل على حرمة الزنا \* قوله عن ادلتها أي عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة  
 فيخرج به علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والملك \* ورد بان عليهما  
 عن ادلة ايضا لكن بطريق الحدس لا بالاستدلال فيجب ان يزيد  
 فيه الاستدلال \* وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون  
 الا بالاستدلال ولو جعل عن ادلتها بالاحكام يجب زيادة  
 قيد الاستدلال لاجرا علم النبي عليه الصلاة والسلام والملك \* قوله بالفقه  
 من فقه بالضم أي صار فقيها وبالكسر مضاه فهم والاول اشهر \* قوله  
 وسموا ما يفيد الخ علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام  
 العلمية عن ادلتها التفصيلية (ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها)  
 أي الادلة (الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه عطف على المعرفة  
 لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هي نفس الاصول لا ما يفيدها  
 فلذا قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال  
 الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من  
 حيث انها معرفة لقروعهما الداخلة فيها فيصح عطفه ايضا على  
 المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تعريف اصول الفقه فهو

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام الشرعية  
 (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد اى القضايا المعقدة وهو  
 ٢ عطف على ما يفيد لاعلى المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات لا كلييات  
 حتى تفيد معرفة ماتحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي حق وغير  
 ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية  
 تفيد مثيلها المتعلم بالانعكاس وان لم تكن كافادة القضية الكلية لفروعها ويعرف  
 من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلة  
 تلك العقائد (بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا  
 وكذا) عنوان الكتاب هو الذى يكتب على مكتوب يعرف منه  
 ما فى الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا  
 فى مواضع الفصول الكلام فى اثبات الواجب كذا والكلام فى اثبات  
 النبوة كذا والكلام فى اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الفصول  
 والابواب \* قيل فيه بحث لان ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل اليه من كتب  
 الامام وغيرها كالصحائف والمواقف والتجريد والطواع \* اللهم الا ان يراد  
 عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا فى هذا الفن (ولان مسألة الكلام  
 كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا) والغرض من الجدل الزام  
 الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لا يحوم  
 حوله شبهة ولا يتطرق اليه غلط (حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل  
 الحق لعدم قولهم بخاق القرآن) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية  
 كان متزليا (ولانه يورث) اى يعطى (قدرة على الكلام) اى على  
 التكلم (فى تحقيق الشرعيات) اى تحقيق ماعدا الكلام من الشرعيات  
 (والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة) يعنى ان للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به  
 الى سائر علومهم سموه بالمنطق وانا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا  
 التقرير يشعر بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم اخس  
 من ذى الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا وليس  
 كذلك بل هو اشرف علومنا كاسيأتى عن قريب (ولانه اول ما يجب  
 يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

(٣) قال قره خلیل فی حاشیته  
 على الخبالی لكن اذا عطف  
 قوله ومعرفة العقائد على  
 قوله معرفة الاحكام لا يتصور  
 الجواب المسائل الثانية لان  
 كثيرا من الكلامية قضايا  
 شخصية كقولنا الله تعالى  
 قادر ومحمد نبي صادق الى غير  
 ذلك فلا يتصور فيها العلم  
 بالاحكام الكلية حتى يندرج  
 تحتها على معرفة الاحكام  
 الجزئية بخلاف مسائل الفقه  
 كامر وبخلاف مسائل  
 اصول الفقه كقولنا الامر  
 للوجوب فانه حكم كلى  
 تندرج فيه الاحكام المتعلقة  
 بالاوامر المخصوصة فى قوله  
 تعالى اقيموا الصلوة وآتوا  
 الزكاة ونحو ذلك انتهى



والفائدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم  
وبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات لا يسمى به للتمييز قال  
عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ٢ اختلف العلماء  
في ذلك الفر ٣ قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث  
والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف  
عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد أن للعالم صانعا واحدا قادر اثم الصلوات  
الخمسة والصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرقعة والزنا وغير ذلك  
مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض  
عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات  
الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم  
فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة  
يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية  
فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد  
منهم لا على كل واحد فعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب العالم به  
فرض على كل مسلم (من العلوم التي) اي العلوم المدونة وجوبها بمعنى  
واجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتغالها على  
العين (انما تعلم وتعلم بالكلام) اي بالتكلم (فاطلق عليه) اي على ما يفيد  
معرفة العقائد عن التها (هذا الاسم ثم خص به ولم يطاق على غيره  
تمييزا ولانه) اي علم الكلام (انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام  
من الجانبين وغيره) اي غير علم الكلام (قد يتحقق بالتأمل ومطالعة  
الكتب) وتحقيقه ان اباحيفة رحمه الله لما استنبط الاحكام الشرعية  
من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن تحقيقها  
بمطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد  
تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن الخ فلم يمكن  
تحقيقه الا بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبين اي بين المخالفين (ولانه  
اكثر العلوم خلافا ونزاعا) اي ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة  
وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

(٢) آخر الحديث في رواية  
وواضع العلم عند غير اهله  
كمقلد الخنازير الجواهر  
والؤلؤ والذهب وفي رواية  
وان طالب العلم يستغفر له  
كل شيء حتى الحيتان  
في البحر وفي رواية والله  
يجب اعانة الله فان  
(جامع الصغير)

(٣) قد تبانيت الاقوال  
وتناقضت الآراء في هذا  
العلم المفروض على نحو  
عشرين قولاً وكل فرقة  
تقيم الادلة على علمها وكل  
لكل معارض وبعض  
لبعض مناقض واجود  
ما قيل قول القاضي ما  
لا مندوحة عن تعلمه كمعرفة  
الصانع ونبوة رساله  
وكيفية الصلاة ونحوها  
فان تعلمه فرض عين قال  
الغزالي في المنهاج العلم  
المفروض في الجملة ثلاثة  
علم التوحيد وعلم السر  
وهو ما يتعلق بالقلب  
ومساعيه وعلم الشريعة  
(من اوى شرح جامع  
الصغير من كتب الاحاديث)



ونزاعاً وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين ( فيشتد افتقاره ) اى  
افتقار علم الكلام ( الى الكلام ) اى التكلم ( مع المخالفين والرد عليهم  
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعده من العلوم ) اى  
ولئن سلمنا انه مساو لسائر العلوم فى الخلاف والنزاع الا انه اختص به  
لقوة ادلته ( كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يتناهى  
على الادلة القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيراً  
فى القلب ) اى ولئن سلمنا لا يتناهى على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة  
السمعية كان اشد العلوم تأثيراً فى القلب ولهذا اختص به ( وتغلغلا )  
تغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ فى الشجر ( فيه ) اى فى القلب ( فسمى بالكلام  
المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا ) اى هذا الكلام الغير المخلوط  
فيه علم الفلاسفة ( هو كلام القدماء ) قيل معناه هذا حال القدماء فى باب  
العقائد كما يقال نتكلم كلام فلان اى نبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام  
فى تدوين القدماء هذا المقدار ( ومعظم ( ٦ ) خلافاً ) الضمير راجع  
الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام \* قوله ومعظم مبتدأ خبره قوله  
( مع الفرق الاسلامية ) الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفائية والشيعة  
والخوارج ثم تنسب الى ثلاث وسبعين فرقة على ما روى انه عليه الصلاة والسلام  
قال ستفترق امتى ثلاثاً وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قيل من هم قال  
الذين هم على ما انا عليه واصحابى ( فقط ) اى لاعم غير الاسلامية  
من الحكماء اليونانية كان المتأخرين فعلوا كذلك وخطوا كلامهم الى كلامهم  
قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء المسهلة مشددة ومخففة ومفتوحة  
القاف ساكنة الطاء للزمان الماضى وبذيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى  
الانتهائية لان المعنى فيما رأيت قط اى ما رأيت من اول زمان امكان الرؤية الى  
وقتى هذا ( خصوصاً المعتزلة لانهم ) اى المعتزلة ( اول فرقة اساس قواعد  
الخلاف ) اى المخالفة ( لما ورد به ظاهر السنة ) لما متعلق بخلاف والضمير فى به  
راجع الى ما فى لما ( وجرى عليه ) الضمير راجع الى ما ( جاعة الصحابة  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى باب العقائد ) فى متعلق بورد او جرى  
( وذلك ) اى بيان اساس قواعد الخلاف ( لان رؤسهم ) اى رؤس المعتزلة

( ٦ ) لما دل كلامه على  
اشرفية هذا الفن بحيث  
لا يقدر على نبيلها وادراك  
ما فيها الا من اعانه الله تعالى  
من اهل الحق خلافاً لمن  
دونهم من مخالفينهم لاسيما  
الفرق الاسلامية فانهم  
كليون عن وصولهم الى  
قعرها اراد ان يبين احوالهم  
واقوالهم الشيعة فقال  
ومعظم خلافاً له الخ  
( ٦ ) انما قال معظم خلافاً له  
لانهم قديحافون اليهود  
والنصارى فى بعض  
معتقداتهم فان لليهود  
معتقدات باطلة فى الآخرة  
والتعريض لهم فى قوله تعالى  
وبالآخرة هم يوقنون  
وللنصارى اعتقاد الذوات  
القديعة الثلاثة ( عصام )

( واصل بن عطاء اعتزل ) اى رجع ( عن مجلس الحسن البصرى رجه الله تعالى ) وهو من ائمة اهل السنة والجماعة ( يقرر ) اى يقول حال من الضمير المستكن فى قوله اعتزل ( ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين ) اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كاظنه البعض من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الاعراف فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته ومن ذهب الى الفزو بغير اذن ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ( فقال الحسن ) البصرى ( قد اعتزل ) اى واصل بن عطاء ( عنافسوا المعتزلة ) والقاضى عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل الى الحق وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الايمان التى هى الكفر لا العزلة عن الكفر والباطل ( وهم ) اى المعتزلة ( سمو انفسهم اصحاب العدل ) العدل التسوية عدل الشئ بالثى اذا سواه به ( والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع ) يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك من الفزع وانما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يشوب اليه عمله اى يرجع اليه ( وعقاب الماصى على الله تعالى ) قوله بوجوب ثواب المطيع الخ علة تسميتهم انفسهم اصحاب العدل ( ونفى الصفات القديمة عنه ) اى عن الله تعالى هذا علة تسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض الافعال ظنا واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كانوا له تعالى شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى ( ثم انهم ) اى المعتزلة ( توغلوا ) توغل الافراط والاعتداء ( فى علم الكلام وتشبهوا ) اى تمسكوا ( باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس )

الى ان قال الشيخ ) الى متعلق بشاع ( ابو الحسن الاشعري ) وهو من نسل  
 ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه الصلاة والسلام وكان الشيخ  
 ابو الحسن الاشعري في اول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل  
 السنة والجماعة ( لاستاذه ابي علي الجبائي ) بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهي  
 قرية وفي شرح العمدة الجبائي بتشديد الباء ( ما تقول في ثلاثة اخوة مات  
 احدهم ) اي احد الاخوة ( مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال )  
 اي الجبائي ( ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب  
 ولا يثاب قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما بقيتني  
 الى اكبر فأومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال ) اي الجبائي ( يقول  
 الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان  
 الاصلح لك ان تموت صغيرا ) لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه  
 عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان الله  
 تعالى بخيلا \* واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف  
 ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها  
 ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا ( قال  
 الاشعري فان قال الثاني ) اي العاصي ( لم لم تمتني صغيرا لئلا عصي بك  
 فلا ادخل النار ماذا يقول الرب ) قوله ماذا فيه وجهان ان يكون  
 ما استقهامية وذا موصولا ويقول ضلته اي ماله الذي يقول الرب وان يكون  
 ماذا بمعنى اي شئ مبتدأ ويقول خبره ( فبهت الجبائي ) اي سكت وتخير  
 ولم يقتدر على التكلم قيل لو قال الجبائي في جواب الثالث ان الابدان  
 والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لم يرد  
 عليه الالتزام كاعطاء العقل لميزبه خيره عن شره والقدرة لاختار  
 خيره عن شره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك  
 فقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تخصيصها قبيح يجب  
 عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته ( وترك الاشعري مذهبه ) اي مذهب  
 الجبائي ( واشتغل هو ) اي الاشعري ( ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة )  
 واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ ابي الحسن بابطال

ومن اراد مناقبهما اعني  
 الشيخ ابا الحسن الاشعري  
 والشيخ ابا المنصور  
 الماتريدي على التفصيل فعليه  
 بشرح احياء العلوم في مقدمة  
 كتاب العقائد

(٣) هلم الشيء أي قربه

واحضره وهلم إلينا بمعنى  
أتت وليس المراد بالأتان  
هنا المجيء الحسي بل  
الاستمرار على الشيء  
والمداومة عليه كما أن  
المراد بالانطلاق في قوله  
تعالى وانطلق الملاء منهم  
أن أمشوا واصبروا على  
التهكم ليس الذهاب  
الحسي بل انطلاق الالسة  
بالكلام ولا المراد بالمشي  
المشي بالأقدام بل المراد  
الاستمرار والدوام وليس  
المراد هنا الطلب حقيقة  
أيضا وإنما المراد الخبر  
عبر عنه بصيغة الطلب  
وليس المراد من الجرجر  
الحسي بل المراد التعميم  
فاذا قيل كان ذلك عام كذا  
وهلم جرا فكأنه قيل  
واستمر ذلك في بقية الأعوام  
استمرارا فهو مصدر واستمر  
مستمر فهو حال مؤكدة  
(كليات أبي البقاء)

رأى المعتزلة (وأثبت ما ورد به السنة) والضمير في به راجع إلى ما  
(ومضى عليه الجماعة) قوله ومضى معطوف على ورد والضمير في عليه  
راجع إلى ما (فسموا) أي الأشعري ومن تبعه (أهل السنة والجماعة  
ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية) أي من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية  
(وخاض) أي شرع (فيها) أي في العربية (الاسلاميون) أي الفرق  
الاسلامية من المعتزلة وغيرها (فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا)  
أي الفلاسفة (فيه الشريعة) الضمير في فيه راجع إلى ما (فخطوا)  
أي الاسلاميون (بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا) أي الاسلاميون  
(مقاصدها) أي مقاصد الفلسفة (فيتمكّنوا) أي يقتدروا (من إبطالها)  
أي الفلسفة (وهلم جرا ٣) وهو مصدر جري مجر، بمعنى جذب وهو لم يفتح الميم  
أي احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند أهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع  
عند بني تميم واصله عند البصريين هلم من لم اذا قصد حذف الآب  
وعند الكوفيين هلم فحذف الهمزة بالقاء حركتها على اللام  
وهو بعيد لأن هلم لا تدخل على الأمر فيكون متعديا كقوله تعالى قل هلم  
شهادكم ولازما كقوله تعالى هلم إلينا وهو عطف على مقدر أي استمع  
ما تلوته وهلم جرا أو على جملة فحاولوا كمطف القصة على القصة وقيل  
على جملة خاض وهو سهو اذلا معنى حينئذ أخرجه عن الجزء لكونه من تمة  
الشرط (إلى أن ادرجوا فيه معظم الطبيعات) وهو اجسام الافلاك  
والعناصر وغير معظم الطبيعات توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر  
والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار (والالهيّات) وهي البحث  
عن ذات الله تعالى وصفاته وعن المعتقدات الدينية (وخاضوا في الرياضات)  
كعلم الهندسة والحساب والهيئة (حق ككاد لا يميز) أي الكلام  
(عن فلسفة لولا اشتغالها على السمعيّات) المراد بالسمعيّات أحوال البرزخ  
(وهذا) أي الكلام الذي يختلط بالفلسفة (هو كلام المتأخرين) والكلام  
الذي لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء (وبالجملة) أي سواء كان كلام  
القدماء أو كلام المتأخرين الفرق بين بالجملة وفي الجملة بأن بالجملة تستعمل  
في الكثرة وفي الجملة تستعمل في القلة (هو اشرف العلوم لكونه) أي علم

(٢) من رياسة العلم التي  
يتبعها حصول المقاصد  
التي لا بد للانسان منها  
لا يخفى ولكن مقتضى  
قد انقلب ما عاونه الله الامر  
جميعا (ابن عرس)  
(٣) والمراد بالبراهين  
الادلة ههنا حتى يصح حل  
الحجج عليها والا فالبراهين  
لا تكون الا قطعية (عرس)  
(٤) والحاصل ان شرف  
العلم يكون باحد امور ثلاثة  
شرف المعلوم ووثاقة الدليل  
وشرف الغاية وقد اجتمعت  
هذه الثلاثة لعلم الكلام  
(٦) هذا تأويل قول  
ابي يوسف رحمه الله تعالى انه  
لا يجوز الصلاة خلف  
المتكلم وان تكلم بحق لانه  
بدعة يعنى ان التكلم  
على وجه التعصب بدعة  
وقولهم من طلب التوحيد  
بالكلام فقد تزدندق معناه  
طلب التوحيد بمجرد  
الكلام من غير فطنة  
وسلامة طبع وهداية  
من الملك العالم (عصام)

الكلام (اساس الاحكام الشرعية) لان صحة الكتاب والسنة تدبت به  
(ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته) اى مسائل علم الكلام (العقائد  
الاسلامية وغايتها) اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ يسمى  
من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق  
اليه منفعة (الفوز) اى الظفر (بالسعادة الدينية) اى مكرما عبد الله  
تعالى (والنيوية ٢) اى مكرما ومختزما عند الخلاق (وبراهينة ٣) جمع  
برهان فعلا ان يقال فى اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره  
الرجل اذا ابىض ويقال برهء وبرهوءة للمرأة البضاء وفى الاصطلاح  
هو القياس المؤاب من اليقنيات (الحجج القطعية) الحجج جمع حجة وهى  
القضايا المترتبة الموصولة الى المطلوب النصدى اى العقلية (المؤيدة)  
قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هى له (اكثرها بالادلة و السمية  
وما نقل ٦ عن بعض السلف من الطعن) من بيانية لما (فيه) اى فى علم  
الكلام (والمنع عنه) اى عن قراءة علم الكلام \* قوله وما نقل عن بعض  
السلف الخ اشارة الى جواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم من اشرف  
العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل  
ذلك عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابي يوسف  
من طلب الدين بالكلام فقد تزدندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للتعصب  
فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين)  
لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة  
منهى عنه لما روى ان حاد بن ابي حنيفة كان يتكلم فى الكلام فنهاه ابوه  
عنه فقال له الحمد قد رأتك وانت تنكلم فيه فمالك تنهى فقال يا بنى كنا نتكلم  
وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يذل صاحبه وانتم تتكلمون  
وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه  
ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى  
فى الخبر الصحيح انه عليه الصلاة والسلام خرج يوما على الصحابة وهم فى بحث  
القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال أبهنا امرتم بهذا ارسلت اليكم  
انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر قيل هذا الحديث يدل

على النهي عن البحث مطلقا لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم اعدوا  
جادلوا لينحل عقد قلبهم لا لتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم  
فما معنى نهى كلهم بل الحق ان نهىهم لئلا يقع اكثرهم في الغلط والهلاك  
قال الامام الآيات واحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة  
والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية قيل في جوابه انها  
وان كثرت انما وردت على وجه الاجال ونهى السلف انما ورد  
عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فانه يقضى القلب فلها يقال اكثر  
طلبته تاركوا الصلاة وتركوا الكبر ومضوا العمر فيما لا يعينهم وايضا  
في الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب  
والكبرى والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل سقر ولذا قال حجة الاسلام  
ينبغي ان يخصص في تعليمه من فيه ثلاث خصال التجرد والذكاء والتقوى  
قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس باهل له (والخائض  
فيما لا يستقر اليه) الضمير راجع الى ما (من غوامض المتفلسفين) من بيان  
لما كالبحث عن كيفية وجود الباري تعالى عز وجل وكيفية تعلق القدرة  
بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت في القبر والبحث عن الامور العامة  
والجواهر والاعراض فان المحتاج اليه في اثبات العقائد الدينية هو العلم  
بامكانها وحدوثها وكونها في نظام بدعي مثلا لا غير (والا) اي وان لم يكن  
المنع للتعصب في الدين (فكيف يتصور المنع) وكيف فديكون في حكم  
الظرف بمعنى في اي حال وقد يكون في محل الرفع على الخبرية اذا كان  
بعده اسم كما في قولك كيف زيد اذا كان بعده فعل يكون في محل  
النصب على الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل الواجبات واساس  
المشروعات ثم لما كان (هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال  
ان المقصود الاهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده  
وافعاله وسائر المسائل السمية الكلامية والقياس يقتضي ان يصدر المصنف  
الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (مبنى الكلام) اي  
علم الكلام (على الاستدلال بوجود المحدثات) المحدث ما يكون مسبوقا  
بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته

قسمان احدهما انى اى منسوب الى ان وهى تدل على الشبوت والتحقيق وهو الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثانى لمى اى منسوب الى لم وهى العلية وهو عكسه فالاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ توضيح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وابتجاده له ثم يستدل بوجوب الوجود على ما يقتضيه الوجود من التوحيد والتنزيه والاتصاف بصفات الكمال (وتوحيده) اى الصانع (وصفاته وافعاله) كالعلم والاختيار والارادة (ثم منها) اى من وجود الصانع (وصفاته وافعاله) ثم منها الى سائر السمعيات) كما يستدل بالمعجزة وهى فعله تعالى على ارساله الرسل وبه الى سائر السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان واحوال الجنة والنار الى غير ذلك (ناسب) جواب لما (تصدير الكتاب) اى العقائد (بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الايمان) بيان لما (والاعراض وتحقق العلم بهما) اى بالايمان والاعراض (ليتوسل بذلك) اى بالتنبيه (الى معرفة ما هو المقصود الاهم) وهو معرفة البارئ عز وجل وصفاته (فقال) قال اهل الحق \* وهم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة والجماعة فانهم يتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان الاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا \* قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين فى شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بحاله من صفات الكمال والتنزيه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال فى النشأة الاولى والاخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدين والسالكين للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والافهم المشاؤون والسالكون للطريقة الثانية وان وافقوا فى رياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية



المتشرعون المعتقدون بأهل السنة والجماعة فهم الحكماء الاشراقيون والمصنف لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا بالمتكلمين خصوصا أهل السنة منهم فقال قال أهل الحق (وهو) أي الحق (الحكم المطابق للواقع) أي نفس الامر وهذا يشمر بأن الحق هنا صفة مشبهة وقد مجئ بالمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تعالى لكن الاول انسب ههنا (يطلق) أي الحق (على الاقوال) يقال القول حق (والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها) أي باعتبار اشتغال كل واحد من الاقوال والعقائد وغيرها (على ذلك) أي على الحكم المطابق للواقع (ويقابله) أي الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة كما يقال القول باطل والاعتقاد باطل الخ (واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة) يعني الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة كما يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق الا نادر افعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقابله) أي الصدق (الكذب) يعني الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته في الاقوال خاصة \* فان قيل ينبغي ان يكون الكذب اعم من الباطل بحكم ان النقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وليس كذلك \* قلت التقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكية لا تقابل الايجاب والسلب لا اشكال فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) أي بين الحق والصدق (بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فعني صدق الحكم مطابقته) أي الحكم (لواقع ومعنى حقيقته) أي الحكم (مطابقة الواقع اياه) أي الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء الموحدة ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة هذا فرق بحسب المفهوم وماسبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم يسمى الحق حقا والصدق صدقا قلنا لان المحفوظ اولا في هذا الاعتبار الاول هو الواقع في نفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق تميزا عن اخيه (حقائق الاشياء ثابتة) الجملة في موضع النصيب بانه مقول قال (حقيقة

(٢) الدين الاطاعة والجزاء والمراد الشريعة فان الشريعة من حيث انها تطاع لها تسمى ديننا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة ومن حيث انها ترجع اليها تسمى مذهبا وايضا قد يفرق بان الدين منسوب الى الله فان الدين وضع الهى سائق لدوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة منسوب الى النبي عليه الصلاة والسلام يقال ملة ابراهيم وملة محمد وملة عيسى عليهم الصلاة والسلام والمذهب نسب الى المجتهد يقال مذهب الامام الاعظم ومذهب الشافعى (درناجى)



الشيء وماهيته) جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعنى الماهية اعم من الحقيقة فان الماهية عبارة عن مابه الشيء يكون هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كاهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق على شيء في الخارج اصلا كاهية العنقاء وهو طير يطير في القاف وان الحقيقة عبارة عن مابه الشيء يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على الشيء ٣ في الخارج كاهية الانسان وغيرها ( مابه الشيء هو هو ) الضمير ان للشيء او احدهما والآخر لما وهما مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشيء وبه متعلق بكان المقدر وجهلة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره \* وتوضيح المعنى ان يكون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فالبناء لضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكونه الانسان انسانا ( كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ) اى بدون الكاتب والضاحك ( فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو ) يعنى كانه اشار اولا الى ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا ( باعتبار تحققه ) في الخارج ( حقيقة ) بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج ( وباعتبار تشخصه هوية ) يقال شخص بصره فهو شاخص اذا قتم عينيه ( ومع قطع النظر عن ذلك ماهية ) اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص ( والشيء عندنا الموجود ) مبتدأ وخبر اى الشيء عند اهل السنة والجماعة الموجود خلافا للمعتزلة فان المعلوم الممكن عندهم شيء بمعنى انه ثابت وان لم يدخل في جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما الشيء اللغوى رهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات والمتعنت ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعلوم

(٣) فلذلك سميت حقيقة لكونها ثابتة او مثبتة من حق الشيء اذا ثبت على اصله او ثبت عليه بخلاف الماهية فانها اعم من صدقها على ذلك ومن صدقها على المعلوم في الخارج هذا اذا لم تضاف الماهية الى الشيء واما اذا اضيف اليه تصير بمعنى الحقيقة مرادفة لها فلها هذا جعلهما الشارح بمعنى واحد ثم اشار في ذيل قوله وقد يقال الى اتحادها ذاتا وتغايرها اعتبارا ( لمحorre )

ليس بشيء لان الله تعالى نفى الشيئية في حال عدمه ولو جاز لما صح النفي وقد صح ( والشبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة ) فيكون الشيء بمعنى الثابت مراد فالوجود ولكن المعتزلة منعوا ترادف الشبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود والافهوا الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة ( معناها ) اى معنى الثبوت والتحقق الخ ( بديهى التصور ) فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل كسبى يصح تعريفه وقيل بديهى لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلا لا بدهاة ولا كسبا واستدلال كل واحد منهما ثابت في موضعه في المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثمة والحق ان اريد به بالوجود كون الشيء في الخارج فبديهى ككون زيد في الدار وان اريد به اسر ينشأ منه هذه النسبة فغير معلوم الحال ( فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا ) حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وكان الشيء هو الموجود كان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة باطلا لان الشيء لما كان هو الموجود كان حقيقة ايضا موجودة فان حقيقة الشيء عين ذلك الشيء فيكون تقدير قوله حقائق الاشياء ثابتة ( بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة ) فهو انما لان المحمول لا بد وان يكون مغايرا للموضوع لفظا ومعنى فهنا ليس كذلك لان المحمول هنا عين الموضوع فلا يكون جلا في المعنى بل في اللفظ ( قلنا المراد ان مانعته حقائق الاشياء ) فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول ثان لنعته ونسبته بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض ( السماء جمع سماوة ٢ والهمزة بدل من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة والهمزة في ارض اصل \* روى عن علي ابن ابي طالب رضى الله تعالى عنه انما سميت الارض ارضا لانها تارض ما في بطنها الى تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها تارض بالحوافر والاقدام \* والسماء في اللغة ما علاك واطلاك واصل كلمة الارض من الاتساع ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت ( امور موجودة ) قوله ان مانعته مبتدأ وامور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول

(٢) او سماء كسحاب وكسحابة قاله في تاج العروس فالهمزة بدل ايضا من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كما بين في محله انتهى

والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادها في المفهوم لكنهما متبايران في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحل في المعنى فلا تكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال (في نفس الامر) اى موجودة في ذاته اى ليس وجوده وتحققه وشيونه لقرض فارض واعتبار معتبر (كايقال واجب الوجود موجود) اى ما نعبر عنه بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود (وهذا الكلام مفيد) اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد (ربما يحتاج الى البيان) البيان عبارة عن اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب اى بيان صدق هذا الكلام للرد على منكريه كالمسوفسطائية او بيان كونه مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم المجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض \* وفيه بحث لان قولك الثابت ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تأكيد لكون هذا الكلام مفيدا لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضوع وحل الشئ على غيره مفيد بالاتفاق (وليس) اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت) في الفساد لان الترادف فيه ظاهر فلا يحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف قولك حقائق الاشياء ثابتة (ولامثل قوله \* انا ابو النجم وشعري شعري)

لان التأويل فيه لازم قطعا ولان التأويل في حقائق الاشياء ثابتة لازال الخفاء بخلاف شعري شعري فان التأويل فيه لافادة لازالة الخفاء قيل ولا مثل \* قوله انا ابو النجم وشعري شعري \* اى حال كونه غير مؤول ليس مثله او نقول تأويله ليس مثل تأويل شعري شعري لان في شعري شعري اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف ما نحن فيه فان الاتحاد ليس فيه الامن جهة المعنى واما معنى قول الشاعر \* انا ابو النجم وشعري شعري \* فلتضمن اسمه نوع وصفه الكمال كتضمن اسم حاتم الجواد اوقعه خبرا وكذا شعري اى انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا

حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى  
بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع اى كل ما نسميه حقيقة من الحقائق ونطلق  
عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرها اشياء موجودة في الخارج  
فظهر ان ليس المراد ماهو المراد بذلك (على ما لا يخفى) متعلق بالبناء  
المقدر اى بناء على ما لا يخفى (وتحقيق ذلك) اى الجواب المذكور  
(ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه) اى على ذلك الشئ  
(بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان  
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه) اى على الانسان (بالحيوانية  
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم عليه لغوا)  
يعنى لو كان السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية  
ولو علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول  
كذلك والحكم كذا في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود  
فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انهما موجودان في الخارج  
يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذا من حيث انهما  
موجودان في الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجين لم يكن  
الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصوراتها  
بيان العلم (والتصديق بها وباحوالها) اى كونها اعيانا او اعراضا  
والضمائر كلها راجعة الى الحقائق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال  
بثبوت الحقائق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت لتحقيق العلم به  
اشار الى دفعه بتعميم العلم الى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها والاثبات  
يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع  
بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعميم بغير الثبوت (متحقق ٦)  
اى موجود في الذهن عند القائلين بالوجود الذهني او ثابت في نفس الامر  
كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المكلمين وقيل انه موجود  
بالحقائق في الخارج عند من لم يقل به وهو خطأ لان القائل بوجود العلم  
انما قال بواسطة وجوده في النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود  
في الذهن والذهن موجود في الخارج فينتج ان العلم موجود فيه لكنه

(٦) دعوى ان حقائق  
الاشياء ثابتة تتضمن دعوى  
العلم بثبوت جنسها كما  
ان دعوى العلم بها تتضمن  
دعوى ثبوت جنسها  
اذ العلم حقيقة من الحقائق  
الا انه قصد الرد على طوائف  
السوفسطائية صريحا فقال  
حقائق الاشياء ثابتة في حد  
ذاتها مع قطع النظر عن تعلق  
اعتقاد بها ردا على العنادية  
والنديية وقال العلم بها  
متحقق ردا على اللادرية  
(عصام)

مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظلي ووجود الذهن في الخارج وجود اصلي فلا ينتظم القياس انتظامه في قولك الدرة في الحقة والحقة في البيت (وقيل المراد منه) اى من قوله العام بها (العلم بثبوتها) اى ثبوت حقائق الاشياء يعنى قال بعض العلماء انه قد ذكر قياس سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء والثاني الثبوت المذكور ضمننا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذى في قوله بها عائدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف اليه فيكون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق لان مقابلة الجمع الذى هو قوله حقائق بالجمع الذى هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد على الآحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائدا الى الثبوت الذى ذكر في ضمن قوله ثابتة \* فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المصنف العام به لان الثبوت مذكور فلا بد ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه \* قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث (للقطع) اى لكونه مقطوعا (بانه لا علم بجميع الحقائق) لان بعضها لا يعلم فثبت القطع قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقائق لان العلم بثبوت جميع الحقائق انما يكون بعد العلم بجميع حقائق الاشياء فيكون انتفاء الثانى موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عائدا الى الحقائق دون الثبوت وجوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت في ضمن المحمول وهو غير مستغرق في نفسه وان استغرق موضوعه (والجواب) اى جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعه اسمى جوا بالانه ينقطع به كلام الخصم (ان المراد الجنس) ٤ اى العلم بجنس الحقائق متحقق اى لانسام ان المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان مانتقده حقائق الاشياء فهو

(٤) يعنى ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئى وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعى السلب الكلى في المقامين (سيلكوتى)

ثابت في الواقع ولا شك ان كل مانته قد كذا قيل لانسان كل مانته قد كذا  
 كذلك لجواز الخطأ في الاعتقاد نعم انه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه تكلف  
 فالرجوع الى الجنس اسهل (ردا على القائلين بانه لا يثبت لشيء من الحقائق  
 ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها) اي الحقيقة يعني ان قول  
 المصنف حقائق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا يثبت لشيء من الحقائق لانهم  
 نفوه بالكلية والاثبات في الجملة كاف في ردهم \* وقوله والعلم بها متحقق  
 رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم  
 السالبة الكلية وهي لشيء من الحقائق بنات ولا علم بثبوت حقيقة ففي دفعها  
 يكفي اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واشاب احد النقيضين يستلزم  
 ابطال الآخر لا متناع الاجتماع صدقها وكذا (خلافا للسوفسطائية) زعم  
 قوم ان السوفسطائية كانت طائفة تشعبون الى ثلاثة مذاهب كما نقله  
 الشارح رحمه الله تعالى والمحققون منعه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول  
 بهذا المذاهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه اشتقاق  
 اسمه من سوفاس واسطا كذا في تلخيص المخاص (فان منهم) اي  
 من السوفسطائية (من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها) اي حقائق الاشياء  
 (او هام) كالنقوش المختلفة على الماء (وخيالات باطلة وهم العنادية)  
 اعنادهم في الحقائق (ومنهم من ينكر ثبوتها) اي ثبوت حقائق الاشياء  
 في الخارج (ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقادنا لشيء جوهر  
 فجوهر وعرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث) فيكون كل  
 من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حقا عندهم  
 فلا اعتبار لهم (وهو الهندية) لنسبتهم الحقائق الى انفسهم رد المصنف  
 مذهب العنادية والهندية بقول حقائق الاشياء ثابتة (ومنهم من ينكر العلم بثبوت  
 الشيء ولا بعدم ثبوتها) ولا ينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها نفس الحقائق  
 وفي نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بالاثبات (ويزعم انه شك  
 وشاك في انه شك وهلم جرا) هلم كلمة دعوة الى شيء تقول هلم يارجل وكذلك  
 الاثنين والجمع والمؤنث والمذكر موجود وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دعاء هذا  
 المخاطب كقولك هلم الى اي اذن مني وتعال (وهو الادارية) رد المصنف هذا

المذهب بقوله والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول  
نفي الحقائق والثاني نفي الثبوت لامع قطع النظر عن الاعتقادات بقوله  
ثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفي ثبوتها وعدم ثبوتها (لنا تحقيقا)  
نصب على التمييز من النسبة في لنا وكذا الزاما بعده (انا نجزم بالضرورة  
بثبوت بعض الاشياء بالبيان) اى باحدى الحواس الظاهرة وهو الموجودات  
اظهارية كحرارة النار وبرودة الماء (وبعضها بالبيان) اى بالدليل  
العقلى وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذى هو ثبوت حقائق الاشياء  
وتحقق العلم بتلك الحقائق (والزما) معطوف على تحقيقا (انه ان لم يتحقق  
نفي الاشياء فقد ثبتت ٣) اى الاشياء والالزام ارتفاع النقيضين وهو محال  
(وان تحقق) اى ان تحقق نفي الاشياء (والنفي) والواو للحال (حقيقة  
من الحقائق) فثبت المطلوب (لكونه) اى لكون النفي (نوعا من الحكم ٤)  
والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات ٦ النفسانية  
وهو قسم من مطاق الكيف الذى هو قسم من العرض الذى هو قسم  
من الممكن الذى هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان في نفسها  
ثبوتها اى نفي حقائق الاشياء ثبوتها (فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها  
على الاطلاق ٧ ولا يخفى انه) اى الالزام (انما يتم على العنادية) لان الثانية  
تقول تحقق النفي ٨ بحسب اعتقادنا لافى نفس الامر والثالثة تقول  
لا ادري ان تحقق النفي ولا عدم تحققه ولذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم  
على العنادية ٩ وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيال  
لا يقال لا يتم شئ من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شئ  
من مفهوماتها متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومون عليهم \* لانا نقول  
ان تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي وهو شئ وان لم يتحقق ذلك  
كان مذهب اللادرية لامذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم  
لا يكاد يصح لانه لاحقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى ثبت مدعاهم  
فاستدلواهم يناقض مذهبهم (قالوا) اى السوفسطائية (الضروريات  
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا) لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو  
اما فى الكليات او فى الجزئيات وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحس لا يدرك

(٣) ضرورة انه لا واسطة

بين النفي والثبوت

(ابن عرس)

(٤) لانه يتنوع الى الايجابى

والسلبى

(٦) الكيفية عبارة

عن الهيات والصور

والاحوال والكيفية

ان اختلفت بذوات الانفس

الحيوانات تسمى كيفية

نفسانية كالعلم والحياة

والقدرة والارادة والصحة

والمرض وان كانت راسخة

فى موضعها تسمى ملكة

والا تسمى حالا بالتخفيف

كالكتابة فانها فى ابتداءها

يكون حالا فاذا استحکمت

صارت ملكة (كليات)

(٧) اى بطريق السلب

الكلى

(٨) والثبوت

(٩) اذ ظاهر قولهم ثبوت

نفي الحقائق (عرس)



في الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الالهة النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الخارج ولو فرض ادراكها ايها بأسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطى حكما كلياً على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لاتعاق للحس بالافراد المتوهمة فكيف يعطى حكما كلياً متناولاً لايها (شرح مواقف)

(٣) كراكب السفينة المنحركة يراها ساكنة والسط الساكن متحركاً (مواقف)

(٤) واتفقوا على انها ليست من القضايا الأولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة

(شرح مواقف)

الكليات ٢ فضلاً عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثاني فلان الحس يغلط في الجزئيات فانا نرى الصغير في نفس الامر كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنب في الماء نرى كالأجاصة ونرى الكبير في نفس الامر صغيراً كالاشباح ونرى الواحد كثيراً كالتقير اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين ونرى المعلوم كالسراب موجوداً وغير ذلك ٣ فيكون حكم الحس في اي جزء كان في معرض الغلط ولا يكون مقبولاً معتبراً (كالاحوال يرى الواحد اثنين) اي الذي يقصد الحول تكلفاً واما الاحوال الفطرية فلا يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب (والصفراوي يحد الخوص او منها) اي من الضروريات (بديهيات وقدي قطع فيها) اي البديهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها) اي الشبه (الى انظار دقيقة) اي البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار والالزام متنف وكذا الملزوم يعني ان كل قضايا يدعي صاحبها البديهية ومخالفة ينكرها فيعرض فيه شبه فاذا وقع الاشتباح يحتاج في حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلاً يدعي المعتزلة بديهية حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء ٤ (والنظريات فرع الضروريات ففسادها) اي الضروريات (فسادها) اي النظريات (ولهذا) اي لاجل ان النظريات فرع الضروريات (كثرتها) اي النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء باراد واعلم ان شيوخ الحكماء كالفلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا اننا نرى الظل ساكناً وهو متحرك ونوار دأثر من النار وهي شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم في امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه في الحسيات اجيب بان غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم ببعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل الكاغذ مثلاً لم يكن ابيض بسبب حفي فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديهيارد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما في الحس كان متهما

(في العقل)



(٦) لما أثبت العلم بالحقائق  
ردا على السوفسطائية وكان  
منشأ انكارهم الطعن  
في الحس وبداهة العقل  
او النظر المتفرع عليهما  
عقبه باثبات الحس والعقل  
فقال واسباب العلم ثلاثة  
اشارة الى اثبات السببين  
المطعنين مع زيادة سبب  
ثالث مبالة في تصحيح  
تحقق العلم بمخقائق الاشياء  
وانما اتى بالاسم الظاهر دون  
الضمير كما هو الظاهر  
لثلاثتهم عوده الى العلم  
المتعلق بجنس حقائق  
الاشياء مع ان المراد بيان  
اسباب العلم من غير ملاحظة  
اضافته الى شئ وعرف العلم  
على وجه اندرج فيه ادراك  
الحواس لانه مع كونه ارجح  
انسب بجعل الحواس  
من اسباب العلم (عصام)

في العقل فاعترفهم بالعقل دون الحس باطل ولو قيل بديهية العقل تشهد  
في العقل بعدم غلطه قلنا بديهيته تشهد ايضا بعدم غلطه في الحس  
فلا قدح فيه (والاختلاف في البديهي) هذا جواب عن قوله ومنها  
بديهيات وقد يقع فيها اختلافات (لعدم الافا والخفاء في التصور لا ينافي  
البداهة وكثير الاختلافات) جواب عن قوله والنظريات فرع  
الضروريات ففسادها فسادها (لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض  
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا الادارية  
لانهم لا يعترفون بعلوم ليثبت به) اي بعلوم (مجهول بل الطريق  
تعذيبهم بالنار ليعترفوا ويحترقوا) قيل هذا وارد على من انكر الحقائق  
كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس في كل  
شئ بل لما وجدوا غلطه في صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين  
فان قلت الغلط في الحسيات يستلزم الغلط في العقليات لانها مباديها  
فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع فانك فاذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا  
ثم ابصرته في موضع آخر ساكنا كذلك ايقنت منهما بانه متحرك وهذا  
يقين حصل من الغلطين لا من جهة غلطه فان الحسن يتميزه في الموضعين  
ليس بغلط بل الغلط في زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط  
لا يقدر في ادراك الحواس بل يقدر في العلم بكونه ادراكا حقا وهو  
مدفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذي اودع في كل نوع  
مصلحة لم يتخاف عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه  
سالما عن سبب الغلط (وسوفسطاء اسم للحكمة الموهمة والعلم المرخوف)  
وهي يكون ظاهرها محلي بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة  
(لان سوقا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف) اي المزين  
بالباطل (والغلط) باطنه (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت في اقامة  
الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة (كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفا  
اي محب الحكمة) واسباب العلم (٦) اي اسباب حصول العلم بخلاف المضاف  
والسبب هو لغة ما يتوصل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى  
الحكم من غير تأثير (فهو صفة يتجلى بها) اي بالصفة المذكورة لمن قامت

والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا ذ التجلى الانكشاف التام واصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ومدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتفسير اعتبارى وذلك ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة عن الفواشى الجسمانية فاذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة له حاضرة لديه وغير مستورة عنه فهو عالم اذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم بالعبارة مختلفة والا فالكل بالنسبة الى ذاته واحد (كليات ابي البقا) (٣) والمفرد والمركب والكلى والجزئى (٤) بلا اكتساب ونظر (٥) فان هذا العلم حاصل لكل احد بالضرورة بالانظر (شرح المواقف)

(هى) اى الصفة (به) الضمير فى به راجع الى من وهذا التعريف لابي المنصور الماتريدى (اى يتضح ويظهر ما يذكرو ويمكن ان يعبر منه) الضمير فى عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكرو وكلاهما اى يذكرو ويمكن تفسير للمذكور ويتضح ويظهر تفسير لقوله يتجلى ٢ قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل ٣ فيرد عليه كم من معلوم يحصل بالفكر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان يعبر عنه اى من شأنه ان يذكرو ويعبر عنه فالشئ الذى غير المذكور يمكن ان يذكرو الذكر بالضم بالقلب وبالكسر باللسان قوله المذكور من الذكر بالكسر ههنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره فى تعريف العلم تكلف اعلم ان العلماء اختلفوا فى العلم المطلق على مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضرورى لا يحتاج الى التعريف واختاره الام فخر الدين الرازى رحمه الله عليه لدليلين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة ٤ انه وجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتى للمفيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذى هو الكل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضرورى اولى بان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل الثانى هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسييا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزم او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلىن اما الجواب عن الدليل الاول فهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئى ضرورى بل الضرورى حصول ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده ٥ وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات الخصوصية ولا تصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئى ضرورى لكن لا نسلم ان يلزم منه ان يكون

ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم معروف بغيره ولكن لانسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لاعلى تصورهِ وحصول الشئ غير تصورهِ والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والامام الغزالي واستدلا عليه بالدليل الثاني الذي هو الامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه ﴿ موجودا كان او معدوما ﴾ كالشئ الذي يدرك بالعقل ولا وجود له في الخارج ﴿ فيشمل ادراك الحواس ٦ وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم ٧ صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ﴾ يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض لا يحتمله والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض \* اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق الغير اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اى احصاؤه بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها الذي هو العالم تميزا لمدركاتهما عما عداها لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق ذلك التميز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التميز اى توجب كون محلها تميزا بكسر الياء \* فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير \* وقوله توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة والجنون وغيرها ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرها مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا اى توجب كون محلها تميزا بفتح الياء لا تميزا بكسر الياء ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا تميزا لمدركاته عن غيرها \* وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

(٦) اى الادراك بالحواس

(عرس)

(٧) اى قول الاصوليين

عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ماهو الواقع فيزول عنه ما حكم من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقايد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بحمل متعلقة بشئ<sup>١</sup> توجب تلك الصفة ايجابا عاديا ككون محلها مميذا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو بشئ<sup>٢</sup> يتعلق به الصفة والتمييز وذلك الشئ هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيضه اى ذلك التمييز<sup>٣</sup> فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقيد بالمعاني<sup>٤</sup> يعنى قيد بعضهم هذا التعريف بالمعاني وقال العالم صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فحينئذ لا يشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي ترك القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله<sup>٥</sup> (وللتصورات) اى شامل للتصورات (بناء على انها لا نقاض لها) اى للتصورات (على ما زعموا)<sup>٦</sup> تنبيه على خطأ زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا شائع والحق انه لا نقاض لها لان المتناقضين هما المفهومان المتماثلان بذاتهما ولا تمنع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاتمان لا تمنعان الا اذا اعتبر ثبوتيهما بشئ<sup>٧</sup> وحينئذ يحصل هناك قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقى التصورات \* فان قيل<sup>٨</sup> يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له \* قلنا لانسان ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شجرا وهو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة ٧ علم تصورى ٢ والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة لهذا الشبح المرئى فتكون التصورات كلها مطابقة لماهى تصورات له موجودا كان او معدوما مملكتا او متمتعا وعدم المطابقة

(٦) حاصله انه اذا لم تكن للتصورات نقائص يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (سيلكوتى)  
(٨) اى وعلم تصورى علم تصورى للانسان وآله لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقتها للمعلومها وانما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لهذا المرئى الذى هو الحجر (سيلكوتى)

في احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلاشكال ايضا هذا هو المذكور  
 في شرح المواقف والمقاصد (نكته لايشتمل غير اليقينيات من التصديقات)  
 اى كما ينبغي لانه ينبغي ان يشمل (هذا) اى خذ هذا (ولكن) استدراك  
 عن التعريف الاول (ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذى  
 لايشمل الظن لان العلم عندهم) اى عند المتكلمين (مقابل للظن)  
 قوله لان العلم الخ اشارة الى جواب مايقال ان التجلي اعم من الانكشاف  
 التام والعام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث المتبعة فكيف  
 يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لايعرف في هذا الفن  
 الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة على ان المراد من الانكشاف  
 الانكشاف التام (للخلق) اى للمخلوق من الملك والانس والجن) خص  
 هذه الثلاث لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس  
 مجردة تدرك الكللى ام لا (بخلاف علم الخالق فانه) اى علم الخالق (لذاته)  
 اى علمه الازلى لذاته تعالى وعلمه الاضافى وهو الانكشاف بعلمه الازلى  
 فضمير لذاته له تعالى لايعلمه والا لكان علمه واجبا لذاته ولم يقله احد  
 (السبب من الاسباب) ثلاثة الحواس السلية والخبر الصادق والعقل (بحكم  
 الاستقراء ووجه الضبط ٢ ان السبب) اى السبب الذى يحصل به العلم  
 (ان كان من خارج ٣) اى من خارج عن ذات المدرك (فالخبر الصادق  
 والا) وان لم يكن خارجا ٤ (فان كان) اى السبب (آلة ٦ غير المدرك  
 غير منصوب صفة آلة (فالحواس والا) اى وان لم يكن آلة (فالعقل  
 ٧) هذا على قول من قال ان المدرك للكميات والجزئيات هو  
 العقل لكن احدها بواسطة الآلات دون الآخر لاعلى قول من قال  
 ان المدرك للكميات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس (فان قيل  
 السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) اى ان اريد السبب الحقيقى  
 هو واحد لاغير وهو الله تعالى (لانها) اى العلوم (بخلقها) اى الله  
 (وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى) اعنى  
 ما يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال (كالنار للاحراق هو العقل لاغيره  
 وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك) اى الحواس آلات

(٢) المفيد للحصر المذكور  
 (٣) اى كان امرا خارجا  
 عن من قام به ذلك العلم  
 منفصلا عنه او ان كان  
 وجوده من امر خارج  
 عن العالم (عرس)  
 (٤) اى وان لم يكن السبب  
 من خارج بان كان له تعلق  
 تام بالمدرك بحيث يسمى  
 داخلا (عرس)  
 (٦) اى الادراك (٧) اما  
 كون العقل آلة او ليس بآلة  
 فبنى على تفسير العقل ههنا  
 فان كان المراد به النفس  
 الناطقة فليس بآلة وان اريد  
 به القوة العاقلة فهو آلة  
 مدركة والظاهر ان مراده  
 الثانى ولذلك قال فان كان  
 آلة غير المدرك فوقع التزديد  
 فى الآلة ولو كان المراد  
 الاول لاقتصر على قوله  
 فان كان آلة فالحواس  
 والا فالعقل (ابن عرس)  
 (٧) اى العقل المفسر بقوة  
 للنفس بها تستعد للعلوم  
 والادراكات (عصام)

(٢) وان كان الثالث وهو ان يراد السبب المفضى  ٤٠ في الجملة فالخبر في هذه الثلاثة

باطل وذلك لان السبب  
المفضى الى العلم بان يخلق الله  
الح (عرس)  
(٣) المستمر بخلق ذلك العلم  
في محله عند تعلق ذلك السبب  
به على سبيل الاختصاص  
المستفاد من العادة المذكورة  
(عرس)

(٤) لا بطريق الوجوب  
واللزوم (٦) انما فسر  
السبب المفضى بذلك ليشمل  
السبب الظاهري المدرك  
كالعقل ويشمل الآلة لا الادراك  
كالخس باقسامه ويشمل  
الطريق الى الادراك كالخبر  
المذكور بل ههنا في هذا  
المقام الذي هو الذكر  
اسباب العلم المفضية اليه  
اشياء اخر تصلح ان تكون  
اسبابا مفضية في الجملة تجري  
العادة بان يخلق الله تعالى  
العلم معها مثل الوجدان  
المفضى الى العلم بالوجدانيات  
كعلم الانسان بمجوعه وشعبه  
وفرجه وحزنه ولذته  
والله والحدس المفضى  
الى العلم كالعلم بانه تعالى  
عالم بواسطة مشاهدة افعاله

والاخبار طرق (والسبب المفضى ٢ اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا  
العلم معه) اى مع السبب المفضى (بطريق جرى العادة ٣) ٤ اى لا يكونه  
موجدا ٦ (ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالخس والطريق كالخبر  
لا ينحصر ٧ في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة  
ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات) فعلى كل التقادير الثلاثة لا يكون  
قول المصنف واسباب العلم ثلاثة الخ صحيحا (قلنا هذا) اى كون الاسباب  
ثلاثة (على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد) حاصل هذا الجواب  
هو اختيار القسم الثالث من اقسام التريد المذكور وهو ان مراد المصنف  
من السبب في قوله واسباب العلم ثلاثة هو السبب المفضى الى العلم في الجملة  
ولكن انحصاره في الثلاثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على  
عادة المشايخ اى اهل الحق (والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) اى  
عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والافالمثكلمون احق بالتدقيق  
منهم (فانهم) اى المشايخ (لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب  
استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها) اى لا شك في ان الحواس  
الحس الظاهرة ثابتة في الوجود (سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم)  
كافرس لان عام المحسوسات حاصل للحيوانات العجم (جعلوا الحواس  
احدا لاسباب برأسها ولا كان معظم المعلومات الدينية) نحو الصلاة والزكاة  
والصوم والحج وغيرها من الفرائض (مستفادا من الخبر الصادق)  
وان كان داخلا في ادراك الحواس لكون طريقه السمع (جعلوه) اى الخبر  
الصادق (سببا آخر له ولما لم يثبت عندهم) اى عند المشايخ (الحواس  
الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك) كالخيال والمتصرفية  
والحافظة \* فان قيل لم لم يثبت عند المشايخ الحواس الحس الباطنة  
قلنا لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المشايخ ولم يكن  
عندهم دلائل شافية لاثباتها فاعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا في اثباتها  
اما بيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود  
الحس المشترك وهو قوة في الدماغ تدرك جميع ما تدركه الحواس بعد غيبة  
المادة فكانها حواس ينصب فيه العيون الخمسة فالمدرك ليس هو

(العقل)

المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه



والتجربة المفضية الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مؤلم وجزا الرقبة قاتل ونظر العقل المفضى الى العلم بالنظريات وليس المراد بذلك مطلق نظره بالعنى الاصلى بل المراد النظر الاصطلاحي بمعنى ترتيب المبادئ وهى المعلومات الحاصلة فى الذهن التى يقع عليها الترتيب المذكور تصورية كانت او تصديقية كالجنس والفصل القريبين فى التصورات والمقدمات الحلية او الشرطية او المركب منهما فى التصديقات فعطف المقدمات على المبادئ من عطف الخاص على العام الا ان يراد بالمبادئ المعلومات التصورية فقط

( عرس )

(٧) قوله لا ينحصر خبر

قوله والسبب المفضى

( عرس )

العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته دون غيره فلا بد من قوة اخرى حتى يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا دليل غير تام لحواز ان يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان لصور المحسوسات قبولاً وحفظاً وهما فعلاً مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لان سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لحواز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كما لارض مثلاً تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معاً فى قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة فى الدماغ تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلاً والمدرك لتلك المعانى الجزئية ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعانى الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعانى الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعانى الجزئية قوة اخرى فيها وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالس مشترك مثلاً آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لابدك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة بان للمعانى الجزئية قبولاً وحفظاً وهما متغايران فلا بد لهما من مبدأ لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول المعانى الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لحواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود التصرف بان يقال انا نجتمع بين تصورين نارة كانت تصور انساناً ذا رأسين ونفصل بينهما نارة اخرى كانت تصور انساناً عديم الرأس وكذلك بين المعانى الجزئية وليس المتصرف هو العقل



( ٢ ) انشاء العقل الى العلم لا بمعنى جسم ثبت له  ٤٢  الاحساس بل بمعنى القوة

لعدم تصور الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعاني والمتصرف  
انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا  
الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة  
هذا هو المذكور في شرح المقاصد ( ولم يتعلق لهم ) اى للمشايخ  
( غرض بتفاصيل الحديسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات ) لان  
كل واحد من الحدىس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب  
المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود  
وان لم يستقل في الادراك ( وكان مرجع الكل ) اى كل العلوم الحاصلة  
بالحواس الباطنة والتجربة والبدهية ( الى العقل جعلوه ) اى العقل

( سببا ثالثا يفضى ) صفة ثالثا ( الى العلم ) بمجرد التفتات او بانضمام حدس  
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا  
هو من الوجدانيات وهو ما يدركه الوهم ( وان الكل اعظم من الجزء ) مثال  
للاوليات ( وان نور القمر مستفاد من الشمس ) مثال للحدىس ( وان شرب  
( السقمونيا مسهل ) مثال للتجربة والفرق بين الحدىس والتجربة ان مشاهدة  
الحس مرة او مرتين كافية في الحدىس لا في التجربة بل لابد فيه من المشاهدة  
مرارا كثيرة وايضا بان السبب في التجربي معلوم السببية مجهول الماهية  
وفي الحدىسى معلوم كلاهما ( وان العالم حادث ) مثال لترتيب المقدمات  
( هو العقل ) مفعول ثان لجعلوا العقل في الاصل الحس يسمى به  
الادراك الانسانى لحبسه عما يقبجه ونقله على ما يحسن ( وان كان ٣

في البعض ٤ باستعانة الحس ) فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة  
اى لا بمعنى السمع الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين ولا بمعنى المصدر  
الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح في تعريفاتها وهى قوة  
( حس ) بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها اى الحواس ( واما  
الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها ) اى الفلاسفة  
( على الاصول الاسلامية ) السمع ( وهى قوة مودعة ) اى موضوعة  
( فى العصب ) اى الذى فيه هواء مختص كالطبل ( المفروش فى مقعر  
الصماخ تدرك بها ) اى بالقوة ( الاصوات ) هى كيفية الهواء

الحساسية من جملة القوى  
النفسانية المنقسمة الى  
القوى المحركة والقوى  
المدركة المنقسمة الى  
الحواس الظاهرة والحواس  
الباطنة ( ابن عرس )

( ٣ ) ولما كان هذا موضع  
سؤال تقريره ان الحديسيات  
والتجربيات لابد فيها  
من الحس الظاهر فاني  
يضاف العلم بها الى العقل  
دونه وكان ينبغى ان يكون  
من جملة الحسيات اشار الى  
الجواب بقوله وان كان الخ  
عن تقرير الجواب لظهور  
الفرق بين مدركات الحس  
وما للحس فيه مدخل  
وكان الاولى اضافة الكل  
الى العقل لانه اعظم  
الاسباب المفضية لكنهم  
لما احتاجوا الى التفصيل  
في الجملة وبينوا الوجه  
في جعل الحواس سببا للعلم  
بمدركاتهما وكذا الخبر  
الصادق تعيين العقل لجعله  
سببا بجميع ما وراء ذلك  
سواء كان للحس فيه  
مدخل اولا ( عرس )

( عند )

( ٤ ) ذلك و البعض الحديسيات والتجربيات بخلاف اوليات والوجدانيات

(٢) سماعه نك موضعي  
اذن ايجنده صماخ اولمشدر كه  
بر نخود قابي قدر ظرف  
ايجنده بخار لطيفه طولمشدر  
( معرفتنامه )

(٣) قالوا في تعريف  
الصوت هو كيفية قائمة  
بالهواء تحدث بسبب تموجه  
بالقرع او القلع فتصل الى  
الصماخ سبب وصول  
محلها وهو الهواء وليس  
كذلك اذ لو كان قائما بالهواء  
لما سمع من قعر الماء وكذلك  
من وراء جدار دق ولا  
يشترط لادراكه وصول  
الهواء المقروع لهذين  
ولانه يسمع من المكان  
العالى والهواء لا يتزل  
طبعيا ولا قسرا  
( كليات ابى البقا )

عند تموجه والحروف هي كيفية الصوت مسموعة معدو اما كون الصوت  
ملائما او منافرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع ( بطريق وصول الهواء  
المتكيف بكيفية الصوت ) اي بكيفية هي الصوت ( الى الصماخ ٢ ) الى  
متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا حدث  
صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل في ذلك الموضع  
لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء  
المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت  
وضعه فاسامع الذي يقع في تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف  
واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه  
هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا  
وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتأخرون ٣ من حكماء الاسلام نعم  
والحق هو هذا المذهب الثاني دون الاول بثلاثة اوجه \* الوجه الاول  
هو ان اندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتها الى  
خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك  
الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الى صماخنا اذ نحن في موضع  
لاريح فيه \* والوجه الثاني انه لو فرض بيت لافرجة له يسمع الصوت  
من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل  
انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها \* والوجه الثالث هو ان اندرك  
جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل  
بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما دركنا  
جهته كما في اللمس واللازم باطل وكذا المزوم واستدل الفلاسفة على  
مذهبهم بوجهين \* الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح  
لا يسمعه من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول  
الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعده الصوت  
من حد الادراك لان الادراك من البعد لا بد وان يكون له حد كافي الابصار  
فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك \* والوجه الثاني هو ان اندرك ضرب  
الخشب بالفسأس في الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

(٢) وبه اى بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق ﴿٤﴾ جري العادة من الله تعالى كاذهـ

الهواء الحاصل الى الصمخ فاذا وصل سمع وفيه ونظر ٢ لجواز ان يكون  
عدم السماع لبدء الصوت ﴿بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس  
عند ذلك﴾ اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك  
الاصوات بطريق جري العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف  
بكيفية الصوت الى الصمخ لابعنى ان ذلك الاصول علة تامة ٣  
لذلك الادراك وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التوليد عند  
المتزلة ﴿والبصر﴾ ٤ وهى القوة المودعة في العصبين المجوفتين ٦ اللتين  
يتدآن من غور البطين المتقدمين من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين الى  
اليسار والآخر بالعكس ﴿تتلاقيان﴾ بحيث يصير الملتقى مجمع النورين  
ثم يضيئ ﴿ثم تفرقان فيتأديان الى العين يدرك بها﴾ اى بالقوة ﴿الاضواء  
والالوان والاشكال والمقادير﴾ اى الطول والعرض والعمق ففصبة  
اليمى ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون  
كهيئة دالين يكون محذب كل منهما الى محذب الآخر لا كهيئة الصليب  
وان كان فى الظاهر كذلك ﴿والحركات﴾ اى الحس اذا شاهد الجسم  
فى مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض  
النسبية لا يدرك بالحس ﴿والحس والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى  
ادراكها﴾ اى ادراك الاضواء والالوان الخ ﴿فى النفس عند استعمال  
البدء تلك القوة﴾ وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهى كون المرئ  
كشفاً لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئاً بنفسه كالشمس والنار  
او بغيره كالاىاء المستتيرة بالمضى وكونه محاذياً للبصر او فى حكم المحاذاة  
كالوجه الذى رؤى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب  
وعدم البعد المفرط ﴿والشم﴾ وهى قوة مودعة فى الزائدين النابتين  
من مقدم الدماغ الشبهتين بخلقتى الذى يدرك به الروائح بطريق وصول  
الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم الى متعلق بوصول  
يعنى ان الله تعالى يخلق الادراك تلك الروائح بطريق جري العادة  
عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية  
ذى الرائحة الى الخيشوم لابعنى ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الادراك

(والذوق)

اليه الاشاعى لما تقرر  
عندهم من جميع الممكنات  
مستندة الى الله تعالى  
ابتداء اى بلا واسطة  
وانه تعالى مختار قادر  
لا يجب عليه شئ واما  
بالتوليد كاهو مذهب المعتزلة  
وهو ان يصدر عن الفاعل  
فعل بواسطة فعل آخر  
صادرا منه كحركة المفتاح  
الصادر بسبب حركة اليد  
ويقابله المباشرة وهو  
ان يصدر منه فعل بلا واسطة  
فعل آخر واما بالازوم العقلى  
كاذهـ اليه الفلاسفة بناء  
على ان فيضان الحوادث من  
المبدأ القياض عند الاستعداد  
التسام فى القابل واجب  
عندهم قال فى المواقف ههنا  
مذهب آخر اختاره الرازى  
وهو ان حصول العالم عن  
النظر الصحيح واجب وجوبا  
عقليا غير متولد عنه فان  
بداية العقل حاكمة بان من  
علم ان العالم متغير وكل متغير  
حادث وحصل فى ذهنه  
هاتان المقدمتان محققين على  
هذه الهيئة وجب ان يعلم  
ان العالم حادث (جلال)

( ٤ ) اى تتضمن  
الرطوبة ثم تفوح  
فى اللسان فتدرك الذائقة  
طعمها فلا فائدة حينئذ  
فى تلك الرطوبة الا تسهيل  
وصول المحسوس الحامل  
للطعم الى القوة الحاسة  
ويكون الاحساس ملاسمة  
المحسوس من غير واسطة  
( شرح مواقف )

( ٨ ) قال فى شرح المواقف  
ومن الاعضاء ما ليس  
فيه قوة لامسة كالكلية  
فانها سر الفضالات الحادة  
فاقتضت الحكمة الالهية  
ان لا يكون لها حس لئلا  
يتأذى بمرورها عليها  
وكالكبد اذ يتولد فيه  
الاخلاط الحادة وكالطحال  
فانه مفرغ للسوداء وكالرئة  
فانها دائمة الحركة لترويح  
القلب وكذلك العظم ليس  
فيه قوة لامسة لانه اساس  
البدن وعوده وعليه استقاله  
فلو كان له حس لتأذى بالجل  
وقد يقال ان له حسا الا ان  
فى حسه كالا ولا ذلك كان  
احساسه بالالم اذا احس

( والذوق ) وهى قوة منبهة ( البش والشعر والتفريق ) ( فى العصب المفروش  
على جرم اللسان يدرك بها ) اى بالقوة ( الطعم ) بمخالطة الرطوبة العالمانية  
التي فى الفم بالطعم ووصولها الى العصب ( قال السيد الرطوبة اما ان تنكشف  
بكيفة الطعم فتصل الى العصب فتكون الرطوبة هى المحسوسة فى الحقيقة  
او تنتشر بها اجزاء الطعم ٣ فتصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون  
الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس لا محسوسة فى نفسها اعترض عليه بان اجزاء  
الطعم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فتكون الرطوبة محسوسة  
دون الاجزاء غير مقبول بل الحق انها محسوسان معا وقد تحس الرطوبة  
بدونها كهاب الصفراوى يحس صراجه بالمرارة قبل وصول الرطوبة  
الى العمق اسهل من وصول اجزاء الطعم لكثافتها فاعلم لم تصل الى  
القوة الذائقة فلم يدركها فلماذا ذكره السيد بالترديد لا بالقطع بقوله الرطوبة  
اما ان تنكشف الخ ( واللمس ) وهى قوة منبهة فى جميع البدن  
اى اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد  
والطحال والرئة بل قوة اللمس فى اعشيتها فقط والحكمة  
فى عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس  
فى الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت فى المطولات ( تدرك بها ) اى بتلك  
القوة ( الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس  
والاتصال به ) اى بجميع البدن بمعنى ان الله تعالى يخلق بطريق جرى العادة  
واما قال فى الذوق واللمس منبهة ولم يقل مودعة كما قال فى غيرهما لانهما  
لا يختصان بموضعين مخصوصين كسائرهما لا انتشار القوة الذائقة على جرم  
اللسان واللامسة على جميع البدن ( وبكل حاسة منها ) اى من الحواس الخمس  
( يوقف ) اى يطالع ( على ما وضعت هى ) اى تلك الحاسة ( له ) الضمير راجع  
الى ما ( يبنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء  
مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها ) اى  
بالسمع والذوق والشم ( ما يدرك بالخاصة الاخرى واما الله هل يجوز او يمنع ذلك )  
اى الادراك ( ام لا فيه خلاف والحق الجواز لانه ان ذلك الادراك بمنح خلق  
الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمنع ان يخلق الله تعالى عقيب صرف

الباصرة ادراك الاصوات مثلا ) وان لم يكن واقعا بالعقل ( فان قيل ٢ اليس  
 الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا ) هذا السؤال لقوله لا يدرك بها  
 ما يدرك بالحاسة الاخرى ( قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس  
 الموجود الفم واللسان ) والخبر الصادق ( اى المطابق للواقع ) طابق الاعتقاد  
 اولا ( فان الخبر كلام يكون للنسبة خارج ) اى يكون لنسبة الكلام خارج  
 اى نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج  
 ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية  
 يتمتع وجود هذا فى الخارج ( تطابقه ) اى الخارج ( تلك النسبة فيكون  
 صادقا اولا تطابقه ) اى النسبة الخارج ( فيكون كاذبا فالصدق والكذب  
 ٣ على هذا ) اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة للواقع ( من اوصاف  
 الخبر ) الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك الكلام  
 امر خارج عنه ثابت فى زمان من الازمنة تحقيقا وتقديرا تطابق تلك النسبة  
 ذلك الامر الخارج اولا تطابقه فى الثبوت او الانتفاء او لا يكون لها امر خارج  
 كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثانى فالكلام هو الانشاء  
 فالمراد من نسبة الكلام تعاقب احد الجزئين بالآخر ليفيد مخاطب فائدة تامة  
 سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة  
 الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجية عن نفس الكلام  
 من الايجاب والسلب فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فى الواقع او بحكم العقل  
 بعد تصورهما مقدرة الوقوع فى الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها  
 او انتفاءها ولم يقع بعد كبت وبيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى  
 او فى الحالى او فى المستقبل فلا بد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا  
 او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله  
 فى الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج  
 وتحقيقه ان يثبت هذا الثوب مثلا لنسبه شيء خارج عن نفس هذا  
 الكلام فى الزمان الماضى وهذا الكلام يعبر عن فان طابقه هذا كان صدقا  
 والا كاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب لنسبه شيء خارج عن نفس  
 هذا الكلام مفروض الوقوع فى الزمان المستقبل وهذه الكلام يعبر عنه

( فان )

( ٢ ) حاصل السؤال ان  
 دعويكم انه لا يدرك بحاسة  
 ما يدرك بالاخرى منقوض  
 بالذائقة فانها تدرك حلاوة  
 الشيء وحرارته معا  
 ان الحرارة مما يخص بادراكه  
 اللمس بدعويكم والجواب  
 ظاهر ( ابن ابي شريف )  
 ( ٤ ) قوله فالصدق والكذب  
 على هذا اشارة الى دفع  
 دوريلزم من كلامهم حيث  
 يقال الخبر هو الكلام  
 الذى يحتمل الصدق والكذب  
 ويقال الصدق هو الخبر  
 عن الشيء على ما هو به  
 فاخذ الصدق فى تعريف  
 الخبر والخبر فى تعريف  
 الصدق وهو دور واجاب  
 بان الصدق الذى اخذ  
 فى تعريف الخبر صفة الكلام  
 والصدق الذى وقع معرفا  
 صفة المتكلم والخبر الذى  
 وقع معرفا بمعنى الكلام  
 او الخبر الذى وقع معرفا  
 بمعنى الاخبار فلا دور  
 ( لاستاذى )

فان وافقه هذا فصادق والافكاذب بخلاف ما اذا اردت به البيع  
الانشائي فابه يحصل في الحال من اللفظ بنسبة فقط لا خارج له بل هو  
ايجاد وطلب لا يعبر عن الواقع في نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها  
اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الايجاب والسلب وعدم  
اتحادها فيهما وهي معنى الصدق والكذب فتصف بهما الخبر فالخبر  
هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع اوفي العقل  
يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هو كلام اتحد  
زمان نسبته مع زمان افادته من غير نسبة اخرى في الواقع اوفي العقل

(وقديقالان) اي الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشيء على ما  
هو به) في الصدق هو عبارة عن الشيء والضمير فيه راجع الى ما  
(ولا على ماهو به) في الكذب (اي الاعلام بنسبة) يشير الى ان المراد  
بالشيء هو النسبة وبقوله على ماهو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن  
المتعارف ان مدخول عن في صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو  
المحمول فالاولى ان يوجه على المتعارف (تامة تطابق الواقع اولا تطابقه  
فيكونان) اي الصدق والكذب (من صفات الخبر) لان الاعلام بالنسبة  
صفة الخبر (فمن ههنا) اي من اوصاف الخبر او من صفات الخبر  
(يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق  
بالاضافة) على نوعين \* اما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون  
صدق الخبر بمجرد النظر في مفهومه اي مع قطع النظر عن الخارج وكونه  
خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر \* احدهما الخبر  
المتواتر ٣ \* للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون (٤) بحيث  
يتمتع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا  
علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا  
بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال  
والثالث ان يكون الخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحس فلو اخبر  
جميع العالم من المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين  
الا خبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المعقول فقط واختلفوا في عدد

(٣) مع قطع النظر عن الخبر  
والمادة التي تعلق بها الكلام  
كان يكون من الامور  
الضرورية التي لا يقبل  
اثباتها الا الصدق ولا يقبل  
نفيها الا الكذب  
(كليات)

(٤) واعلم ان اهل العربية  
اتفقوا على ان الخبر محتمل  
للصدق والكذب وهذا  
الكلام يحتمل الصدق  
والكذب ايضا ولا تفضي  
عنه الا بان يقال ان هذا  
القول فرد من افراد مطلق  
الخبر فله اعتباران احدهما  
من حيث ذاته مع قطع  
النظر عن خصوصية كونه  
خبرا جزئيا والثاني من  
حيث عروض هذا  
المفهوم له فقبول الاحتمال  
له بالاعتبار الثاني لا ينافي  
لزوم الاحتمال بالاعتبار  
الاول كاللا يمكن المتصور  
(كليات ابي البقاء)



(٢) يعني ليس المراد ان العقل لا يمكنه تصور تواطئهم ٤٨ على الكذب فيما اخبروا به اذ لا

نزاع في امكان تصور العقل ذلك (عروس)

(٣) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما

يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر

فثبتت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم

دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف

على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر

سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقبيه علم سبب

للعلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف

نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك ان جعل وقوع

العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به

العلم بشئ آخر (سيلكوتي) (٤) السمية وهم قوم

من الهند ينسبون الى سمنان اسم للصنم لعبادتهم اياه

وكذا البراهمة منسوبة الى برهن اسما للصنم عبده

قوم من الهند سموا بذلك لعبادتهم اذ لك الصنم

(شرح عمده)

المخبرين فقال قوم لابد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم

لابد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لابد ان يكون ذلك اثني عشر

وقال قوم لابد ان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين

وقال قوم لابد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال

ان عدم الاحصاء والانهصار في عدد مخصوص ليس شرطا بل بحيث

يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقه على الكذب سواء كانوا من لا يحصى

او كانوا ممن يحصى خمسة او اثني عشر او غير ذلك (سمى بذلك) اي

بالتواتر (لما انه) اي الخبر المتواتر (لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي

وهو) اي الخبر المتواتر (الخبر الثابت على النسبة قوم لا يتصور تواطئهم)

اي لا يجوز العقل ٢ توافقه على الكذب ومصدقه) اي ما يدل على صدقه

بمعنى المرجع (وقوع العلم بلا شبهة) فالعلم بتواتره موقوف على وقوع

العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم

بتواتره فلا دور ٣ نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر الخبر به لزم

هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر وهو بالضرورة موجب

للعلم الضروري) اي الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور

(والسكر)



والسكر ( كاعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية ٢ )  
 اى البعيدة ( يحتمل العطف ) اى عطف البلدان ( على الملوك وعلى  
 الازمنة والاول ) اى عطف على الملوك ( اقرب بحسب المعنى  
 وان كان ابعد ) من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا  
 الى الاقرب يكون كل واحد منهما قيما للاول فيكون المثال واحدا  
 بل المراد هكذا اى كاعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والعلم بالبلدان  
 النائية والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه  
 على تقدير عطف البلدان على الازمنة لافائدة في تقييده بالنائية وعلى  
 تقدير عطفه على الملوك يكون في تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال  
 لافائدة في العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر  
 لا يتوقف على كونه في البلدان النائية ( فهنا امران ٣ ) اى في مقام  
 ان الخبر المتواتر يوجب العلم ٤ ( احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك )  
 اى كونه موجبا للعلم ( بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم بوجود دمة  
 وبغداد وأنه ) اى هذا العلم ( ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به )  
 اى بالخبر المتواتر ( ضرورى ) كان ايجابه للعلم ضروريا وقديكون كل  
 من العلم والايجاب نظريا كتناجج الشكل الرابع وقديكون العلم نظريا  
 والايجاب ضروريا كتناجج الشكل الاول ( وذلك ) اى كونه ضروريا  
 ( لانه يحصل للمستدل وغيره ) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه  
 بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شأنه  
 فهو صادق ( حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم ) اى الصبيان ( بطريق  
 الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه  
 السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام ) هذا جواب ما يقال وهو  
 ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لانسلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم  
 فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى يكون  
 عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام  
 موجب للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والالكان المنكر بموجب هذين  
 الخبرين ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

( ٢ ) وانما اشتمل بالمثال مع  
 انه ليس من آداب ارباب  
 الرسائل الموجزة غالبا  
 اما لما عرفت من انه اشار  
 الى رسم ناقص للخبر  
 المتواتر او للاشارة والتنبيه  
 الى شروط تواتره وهى  
 خمسة عند المحققين منهم  
 ابن الحبر العسقلانى كما  
 بينها في نخبة الفكر حيث  
 قال فيها فاذا اجتمع هذه  
 الشرائط الاربعة وهى  
 عدد كثير احال العقل  
 تواطئهم على الكذب رويوا  
 ذلك عن مثلهم من الابتداء  
 الى الانتهاء وكان مستند  
 انتباههم الحس من مشاهدة  
 او سماع منه  
 ( ٣ ) اى حكمان او قضيتان  
 او مفهومان

( ٤ ) اى اذا عرفت جميع  
 ما ذكرناه لك في هذا النوع  
 من تعريف المتواتر ووجه  
 تسميته به ومصادقه ووجوبه  
 ومثاله فاعلم ان فى كل من  
 الاخبار المتواترة ما وصفه  
 بجميع ذلك امران انتهى

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله (فتواتره) ممنوع وحاصل  
 الجواب ان يقال لانسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على  
 السنة قوم لا يجوز العقل توافقههم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه  
 يجوز العقل توافقههم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته  
 رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك  
 ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل  
 في بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا اويقسال  
 طيطيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام  
 الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالق الله تعالى عليه شبه عيسى  
 عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه  
 فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فإين صاحبنا وان كان صاحبنا فإين  
 عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذبا لقولهم فقال وما قتلوه  
 وما صلبوه ولكن شبه لهم يعني القى شبه عيسى عليه السلام على غيره  
 فقتلوه كان الشبه قد اتى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده  
 فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره  
 فذلك اختلافهم (فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن  
 الى الظن لا يفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز  
 كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اي المجموع  
 (نفس الاحاد) فلا يفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع  
 ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب  
 ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولا نسلم ايضا ان جواز  
 كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو  
 مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شئ لا يكون مع انفراد  
 الآحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت  
 يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لانكون لكل واحد منها  
 (فان قيل الضروريات) سؤال على الامر الثاني (لا يقع فيها التفاوت  
 ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

اسكندر والمتواتر) اى والحال (قد انكر افادته) اى المتواتر (العلم  
 جاعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وقبح الميم  
 منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم \* والبراهمة منسوبة الى البرهم  
 وهى ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون  
 بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق  
 الا الحواس ٢ واما الباطنة فلا تفيد شيئا (فلنا هذا ممنوع) اى عدم  
 وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى  
 الالف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات اطراف الاحكام  
 وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن الفرض اظهار  
 الصواب ولكن لالزام الخصم \* والمعاندة هى المنازعة فى المسئلة العلمية مع  
 عدم العلم فى وكلامه كلام صاحبه (كالسوفسطائية فى جميع الضروريات  
 و) النوع الثانى (خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر  
 الرسول ونواهيها مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها او حرمتها  
 قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام  
 اجدر للضبط (المؤيد) اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة)  
 من اعجزه اذا افاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الاثبات (والرسول  
 انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب)  
 اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة  
 كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من  
 لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبي ٦ فانه اعم ٧) يؤيده  
 قوله تعالى وما اوسلنا من قبلك من رسول ولا نبي يشير الى التفرقة بينهما  
 لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشف فى تفسيره سئل النبي عليه السلام  
 من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقل فكلم الرسول منهم  
 قال ثلاثمائة وثلاث عشر (والمعجزة امر خارق ٨) اى مخالف  
 (للعادة) فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم  
 احتراق ابراهيم بنار عمود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبي  
 عليه السلام قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور

٢ والظاهر انهم اراد  
 وبالحس ما يعم الحس  
 الظاهري والباطني  
 فان الفرح والالم الحاصلين  
 للانسان معلوم بنفسه  
 وجدانا وبداهة (حاشية  
 كنبوى على الجلال فيطالع)  
 (ابن عرس)

٦ اذ لا يشترط فيه ذلك  
 فيكتفى فى تعرفه بما  
 ذكره اولا (ابن عرس)  
 ٧ فكل رسول نبي  
 ولا عكس وهو الراجح  
 لما فى الحديث من اختلاف  
 عدد الانبياء والرسول  
 (ابن عرس)

٨ المعجزة امر خارق للعادة  
 داعية الى الخير والسعادة  
 مقرونة بدعوى النبوة  
 قصد به اظهار صدق  
 من ادعى انه رسول من الله  
 تعالى (تعريفات سيد)  
 ٩ والشئ المتلطف بقاء  
 المطاق لا ينحرق (آمدى)

من جهة عبد الله اب نبينا فقد خرجت بقوله (قصده اظهر صدق من ادعى انه رسول من الله) اعلم ان الخارق حسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعيرة والاستدراج كرمي نمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلية في قوله امر خارق للعادة فبقوله قصده الخ خرجت الثلاثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة وهو  
 اى خبر الرسول ﴿يوجب العلم الاستدلال﴾ اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل وهو اى الدليل (الذى يمكن التوصل) وانما ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل (بصحيح النظر) اى بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى فى دليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع (الى العلم بمطلوب خبرى) الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى تفيد الظن لان العلم على ما فسر لا يعم ذلك جملة على الاعم (وقيل قول) اى قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المركب فوصفه بقوله (مؤلف) ليعلق به (من قضايها) بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعمسها كقولنا كل انسان متحرك لادائما اذ هو فى العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية فى العرف اسم للمركب الجزئى وقولهم لا دائما ليس بمركب جزئى بل للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل (يستلزم لذاته قولاً آخر) الاستلزام الذاتى فى المعقول ظاهر وفى الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) هذا الحصر ممنوع بل تعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التى بحيث اذا رتب توصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهى خارجة عن الاول داخلية فى الثانى والثالث (وعلى الثانى

(قولنا)

٢ ثبتيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالقبول لى كفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف مالم ينظر فيه ابدا (سيد) ٣ اراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله يتناول الفرد الذى من شأنه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه سمي عندهم دليلا (مواقف) ٤ ومعنى النظر فى احواله ان يجعل المفرد الذى يناسب المطلوب ويتوصل به اليه محولا للدليل والدليل موضوعا مثلا العالم دليل لوجود الصانع فاذا اردت النظر الى احواله قلت لان العالم حادث وكل حادث له محدث وصانع ينتج العالم له صانع فحينئذ ان اعتبر الدليل العالم فقط يكون مفرد او ان اعتبر المقدمات المعروضة يكون مركبا (تحفة الرشدى)

قولنا العلم حادث وكل حادث فله صانع ٢ واما قولهم « اى قول الخلافيين  
 (الدليل هو الذى يلزم من العلم به ) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر  
 يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا يفتقد بقضية مستلزمة عكسها  
 ( العلم بشئ آخر فبالثاني اوفق ) لانه اخذ في هذا التعريف اللزوم  
 وفي التعريف الثاني كذلك واما في التعريف الاول اخذ الامكان والامكان  
 لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم في الدليل  
 الثاني والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم  
 بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثاني لا بالاول  
 وقيل في وجهه الاوقفية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثاني  
 بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم  
 بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد  
 حدوثه ويستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول ٣ ( واما كونه )  
 اى خير الرسول ( موجباً للعلم فلاقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة  
 على يده ) الضمير راجع الى من ( تصديقاله ) اى لمن ( في دعوى الرسالة  
 كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها )  
 اى الاحكام ( قطعا ) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيى  
 ويميت تحقيقا وتخييلا كما ورد في الخبر الصحيح « قلت سنة الله تعالى تصديق  
 من اتى بخارق العادة فلواتى به الكاذب خرقا لسنة ابتلاء لقلوب عباده  
 فلا ينافي حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع  
 تخلفه في نار نمرود ( واما انه ) اى العلم بخبر الرسول ( استدلالى فلتوقفه )  
 اى العلم ( على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته ) الضمير يرجع  
 الى من ( بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه ) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة  
 ( فهو صادق ومضمونه ) اى مضمون هذا الخبر ( واقع ) فيكون خبر  
 الرسول صادقا ومضمونه واقعا \* والعلم الثابت به \* اى بخبر الرسول  
 \* يضاهى \* اى يشابه \* العلم الثابت بالضرورة \* كالحسوسات ٦ والبدنيات  
 ٧ والمتواترات \* فى التيقن \* ٨ اى عدم احتمال النقيض والثبات ٩ اى عدم  
 احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو ) اى العلم الثالث بخبر الرسول ( علم بمعنى

(٢) والقياس بالحقيقة  
 هو المعنى اذا المقيد للمطلوب  
 هو سواء عبر بلفظ او لا  
 ولذا عرفه الشيخ في بعض  
 تصانيفه بان الافكار المؤلفة  
 فى النفس بالبقاء تؤدي فيها  
 الى التصديق بشئ آخر  
 ( سمرقندى فى شرح  
 الاشارات )

(٣) اللهم الا ان يراد به العلم  
 وباحواله معا فيمكن توفيقه  
 مع الاول ( موسى روى )  
 (٤) دون النظر والاستدلال  
 ( ابن عرس )

(٦) اى كالعالم بالحسوسات  
 بانواعها من المبصرات  
 والمسموعات وغيرها  
 ( ابن عرس )

(٧) وهى الاوليات كالعالم بان  
 النفي والاثبات لا يجتمعان  
 ( ابن عرس )

(٨) اى فى الجزم المطابق  
 للواقع

(٩) الازم من عدم احتمال  
 النقيض

( ابن عرس )

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا او ظنا او تقليدا )  
 اى وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه  
 الضرورى فى التيقن وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورى فى الثبات  
 لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك ( فان قيل هذا ) لفظ هذا يحتمل ان يكون  
 اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم  
 بخبر الرسول ( انما يكون فى المتواترات فقط فيرجع ) اى فيرجع خبر الرسول  
 الى القسم الاول ) اى الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر  
 الرسول مفيدا للعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر  
 المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر  
 الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما فى التقسيم  
 المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وانه محال ( قلنا الكلام ذلك )  
 اى الخبر ( فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه ) اى فم الرسول ( او تواتر عنه  
 ذلك ) اى عن الرسول اى الكلام الذى جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول  
 مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحى فيكون خبر الرسول  
 اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس  
 فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام  
 ان يكون قسم الشئ قسيما له قلت لان سلم لزوم كون قسم الشئ قسيما له  
 وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس  
 كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى الخبر المتواتر  
 الذى كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول فى الخبر  
 المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر  
 ٢ فى الخبر الذى سمع من فم رسول الله او غيره فيكون انقسام الخبر الصادق  
 الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما  
 ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول ( او بغير ذلك ) مكن اخبار النبى  
 صلى الله تعالى عليه وسلم فى رؤياه او الهمة الله بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول  
 داخل فى السماع من الرسول ( ان امكن ) العلم بانه خبر الرسول  
 ( واما خبر الواحد ) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم

( ٦ ) الخبر ينقسم  
 الى متواتر وآحاد وان  
 الآحاد مشهور وعزيز  
 وغريب وان المشهور  
 ماروى مع حصر بما فوق  
 الاثنى وان العزيز هو الذى  
 لا يرويه اقل من اثنين وان  
 الغريب هو الذى يتفرد به  
 شخص واحد فى اى موضع  
 وقع اختلاف فى خبر الواحد  
 المدلل والمختار انه يفيد  
 العلم بانضمام القرائن وقال  
 قوم يحصل بالقرائن وبغيرها  
 ايضا ويطرد اى كلما حصل  
 خبر الواحد حصل العلم  
 وقال قوم لا يطرد اى  
 قد يحصل العلم به لكن ليس  
 كلما حصل حصل العلم به وقال  
 الاكثر لا يحصل العلم  
 به لا بقرينة ولا بغير قرينة  
 والمراد به العلم اليقيني  
 ( شرح نخبة من اصول  
 الحديث لعل القارى ملخصا )



ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك (فانما يفيد العلم لمرور  
 الشبهة) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما  
 شرعيا لانه وحى يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع  
 (في كونه) اى خبر الواحد (خبر الرسول فان قيل فاذا كان) خبر الرسول  
 (متواترا او مسموعا من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو)  
 اى الضرورى (حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالنا قلنا العلم  
 الضرورى في المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذه  
 المعنى) اى العلم بكونه خبر الرسول (هو الذى تواتر الاخبار به) بخلاف  
 التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذى تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد  
 لا كونه خبر فلان \* فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلالا  
 ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك \* قلت لان مضمون خبر  
 الرسول راجع الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع  
 الى المشاهد (وفى المسموع) معطوف على في المتواتر اى العلم الضرورى  
 فى المسموع (من في رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها) اى الالفاظ  
 (كلام الرسول والاستدلالى هو العلم بمضمونه) اى خبر الرسول (وثبوت  
 مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالى فى قوله وهو يوجب العلم  
 الاستدلالى هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا  
 ضرورى الحصول (مثلا قول النبي صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى  
 واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضرورى ثم علم منه  
 انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو استدلالى) اى مستفاد من ترتيب  
 المقدمتين اعنى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق  
 لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل ٨ الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر  
 فى النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع ٩ او الخبر  
 المقرون بما يرفع احتمال التكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه  
 الى داره) الضمير ان راجع ان الى زيد (قلنا المراد) بالخبر الصادق (خبر يكون  
 سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا) به يخرج الخبر البديهي الذى  
 نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

(٤) ففهمنا امران احدهما  
 العلم بكون هذا الخبر خبر  
 الرسول وهو ضرورى  
 والثانى العلم بمضمون هذا  
 الخبر وهو الاستدلالى والخبر  
 فى الاول مفاد وفى الثانى  
 مفيد لانه فى الاول معلوم  
 وفى الثانى سبب العلم  
 (ابن عرس)

(٨) والحاصل ان كلا من  
 هذه الاخبار الاربعة  
 صادق قطعاً موجب  
 للعلم بمضمونه فموجه حصر  
 الخبر الصادق فى النوعين  
 المذكورين  
 (ابن عرس)

(٨) الاجماع فى اللغة العزم  
 والاتفاق يقال اجمع فلان  
 على كذا اذا عزم عليه  
 واجمع القوم على كذا اى  
 اتفقوا عليه وفى العرف  
 اتفاق المجتهدين من امة محمد  
 عليه السلام على امر من  
 الامور الدينية (تعريفات  
 سيد)



الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (ب) بدلالة العقل فخير الله وخبر الملك  
 انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم (اي الخلق  
 من جهة الرسول فتحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم  
 المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله  
 آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله آحاد تفيد الظن  
 وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخير اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين  
 النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال في حكم  
 المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل في الحسيات وليس كذلك الاجماع  
 واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل في الاجماع  
 استدلاليا وفي المبواتر ضروريا (وقد يحجب عنه بانه) اي خبر اهل الاجماع  
 (لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة) كقوله  
 عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة ٢ (قلنا فكذلك خبر الرسول) يعني  
 ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا ٣ بل يكون سببا  
 لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اي لاجل ان خبر اهل الاجماع  
 لا يفيد بمجرد (جعل استدلاليا) يعني ان الشارح رحمه الله عليه قد اجاب  
 عن نظر اهل الاجماع بانه داخل في حكم المتواتر \* وقوله وقد يحجب اشارة  
 الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم في كتبهم وهو غير مرضي  
 عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم  
 بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع  
 ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فيحتمل ٦ خروجه  
 من النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغي ان يكون خبر  
 الرسول ايضا خارجا عن مجتمعا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة  
 التي هي دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيحا  
 بلا مرجح \* فان قلت هب ان كونهما مفيد للعلم بالواسطة الا ان واسطة  
 خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار المفيدة  
 بنفسها بخلاف الوسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة له  
 ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك ٨

(واما)

(٢) وكقوله عليه السلام  
 ما رآه المؤمنون حسنا فهو  
 عند الله حسن

(٣) بالنظر في المعجزة الدالة  
 على صدقه فيخرج خبر  
 الرسول على هذا التقدير  
 عن تقسيم الخبر الصادق  
 وليس كذلك (٥) بقوله قلنا  
 الخ وخبر اهل الاجماع  
 في حكم المتواتر

(٦) فكما انه خارج عن  
 الاقسام خارج عن المقسم  
 (كنقروى)

(٧) اي خبر الرسول وخبر  
 الاجماع

(٨) لكن فرق بين الادلة  
 في الاجماع وبين الادلة  
 فيما نحن فيه لان ادلته  
 الاجماع انما هي بالنظر  
 الى كونها خبر الرسول  
 الا ان هذا مؤيد لما قرره  
 الشارح اولا فافهم  
 (كنقروى في حاشية الخيال)

(٢) العقل الهولاني وهو

الاستعداد المحض لادراك  
المعقولات وهي قوة محضة  
حالية عن الفعل كما للأطفال  
وانما نسب الى الهولاني لان  
النفس في هذه المرتبة تشبه  
الهولاني الاولى الخالية في حد  
ذاته عن الصور كلها العقل  
بالمسكة وهو العلم بالضروريات  
واستعداد النفس بذلك  
لاكتساب النظريات العقل  
بالفعل وهو ان يصير النظريات  
مخزونة عند القوة المساقلة  
بتكرر الاكتساب بحيث  
يحصل لها ملكة الاستحضار  
حتى شاءت من غير تجشم  
اكتساب جديد العقل  
المستفاد وهو ان يحضر عند  
النظريات التي ادركها  
بحيث لا يغيب عنه

( تعريفات سيد )

(٣) اي المعاني الغير المحسوسة

(٤) اي ادراك الجزئيات

المحسوسة ( قره كمال )

وعطف الادراكات


على العلوم اشعارا بما عليه

الجمهور من ان الادراك

بالحواس لا يمد علما

( ابن عرس )

( واما العقل ) ٢ وهو قوة للنفس ( اي للنفس الناطقة اي العقل المسمى  
بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهولاني وغيرهما فالمراد به مراتب  
القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان  
بالفصول لا يجعله معاني مختلفة وقد يطلق العقل في اصطلاح الحكماء  
على العقول العشرة التي هي مبادئ الافلاك والعناصر في زعمهم وهي  
ليست بمرادة هنا ( بها استعداد ) اي تستعد النفس بهذه القوة ( للعلوم ٣  
والادراكات ٤ ) اي العقلات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا نقض بها  
وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال  
فان كان آلة غير المدرك فالحواس والافعال العقل لان العقل صفة النفس منشا  
لادراكاتها ويصح نسبة الشيء الى منشاها كما يقال قدرة الباري موجبة  
للأشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته ( وهو المعنى بقولهم  
صفه غريزة ) اي طبيعة ( يتيمها ) اي الغريزة ( العلم بالضروريات عند  
سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط ) المراد بالوسائط  
الدلائل في التصديق والتعريف في التصور والمراد بالغائبات المجهولات  
التصورية والتصديقية ( والمحسوسات بالمشاهدة ) والعقل بهذا المعنى هي  
النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن  
حل القوة على الجوهر كالصورة النوعية \* اختلف في ان النفس الانسانية  
جوهر مجرد جسماني او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد وواقفهم  
الامام الغزالي وجمع من الصوفية المكاشفين والمنكرون لتجرده طوائف  
تسمع على ما نقل في المواقف قوله يدرك بها الغائبات \* فان قلت العقل  
الجوهر نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك \* قلت العقل بمنزلة  
الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا  
فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها  
النوعية ( فهو ) اي العقل ( سبب للعلم ايضا ) اي كان الحواس السليمة  
والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم ( صرح ) اي المصنف  
( بذلك ) اي بسبب العلم ( لما فيه ) اي في كون العقل سبب العلم ( من خلاف  
السمينة في جميع النظريات ) اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل

(٧) قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان  وذلك كطرق في الشرطية فانهما

قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما في الذهن لامتنع الحكم بينهما بالتلازم في المتصلات والعناد في المنفصلات والحاصل ان التقات النفس الى المقدمتين معادفة بالقصد ممتنع واما حضورها عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة وتوضح هذا الجواب انك اذا حددت نظرك الى زيد وحده ثم حددته كذلك الى عمرو والقائم عنده في حال تحديدك الى عمرو كان عمرو مرثيا قصدا وزيد مرثيا تبعا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان (شرح مواقف)

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبادة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لاني الالهيات ولا في غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل ٢ السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا التوجه في تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظرا مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المسادة فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لاعراضا عاما وان يكون المذكور في موضع الفصل فصلا لخاصة هذا في التصورات واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعيا او ظاهريا واما صحة الصورة فهي ان يوجد جميع الشرائط المقبولة في المقدمات فان فسد احدها او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته (وبعض الفلاسفة) يعني يقولون العقل ليس سببا للعلم (في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) روى عن ارسطو لايقين في مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم ألا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها عشرة آراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقي مخطىء قطعا فهذا اقرب الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه مخطىئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افرق الفرق

الاسلامية من اهل النظر الى ثلاث سبعين كلهم في النار الا واحدة كانطق به  
 اخبر الصحيح (والجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف وتناقض الآراء  
 (لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم  
 على ان ما ذكرتم) من النظر العقل في الالهيات ليس بمفيد لكثرة  
 الاختلاف (استدلال بنظر العقل ففيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما  
 نفيتم فيناقض) هذا اذا ارادوا اليقين فى دعواهم اما اذا ارادوا  
 التمشيك فلهم ان يقولوا نظرا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى  
 لا يتناقض (فان زعموا انه) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفساد  
 بالفساد) وهو كون الصحيح مفيدا للعلم اى سبيله بالفساد وهو  
 كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا  
 او لا يفيد فلا يكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر  
 الصحيح مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا  
 لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم  
 اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب  
 السنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حالية  
 فلا يخلو اما ان يكون ضرورية او نظرية والتالى بقرينه باطل وكذا  
 المقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلانه لو كان ضروريا لما كان  
 مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان  
 القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه  
 حينئذ يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك الجزئى يحتاج الى كون  
 النظر من العقل مفيدا للعلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج  
 الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده  
 قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم (قلنا  
 الضرورى قد يقع فيه خلاف اما العناد اولقصور فى الادراك فان العقول  
 متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقة القابلة لقبول الدين الحق  
 خلافا للمعتزلة (بالاتفاق من العقلاء) اى العقلاء اهل السنة (واستدلال  
 من الآثار) اى الآثار الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

(٢) وذلك لان حاصله هو  
 ان يقال مثالا لو كان النظر  
 فى معرفة الله مفيدا للعلم لما كثر  
 الاختلاف فى ذلك لكن  
 اللازم باطل ينتج ان النظر  
 فى معرفة الله لا يفيد  
 ولا شك ان هذا الاستدلال  
 استدلال بنظر العقل  
 فوقع التناقض فى كلامهم  
 ( قره كال )

(٤) وفي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء امرنا ﴿٦٠﴾ ان نخطب الناس على قدر

عقولهم اصدق شاهد  
على ذلك (عرس)  
(٥) مطلقا او مختارا على انه  
نظري وهو اختيار امام  
الحرمين قولكم يلزم اثبات  
النظر بالنظر ممنوع ذلك  
لان النظر ممنوع وذلك  
لان النظر قد ثبت (عرس)  
(٨) الذي مفهومه كل  
وهما غير ان بالضرورة  
فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه  
وايضا فافادة هذا النظر  
المخصوص بكون النظر  
مطلقا يفيد العلم لا يتوقف  
على ثبوت ذلك فلا دور  
وتحقيقه ان القضية الكلية  
القائلة كل نظر صحيح يفيد  
العلم تتوقف ثبوتها على  
ترتيب مقدمات مخصوصة  
تفيد العلم قطعا بتلك مقدمة  
ولامعنى للنظر المخصوص  
الا ذلك الترتيب المخصوص  
المقترن بجميع الشرائط  
وهذا كما يقال قولنا الخ  
(ابن عرس)

(٩) المعبرة في الافادة  
المذكورة ضرورة ان  
افادة ذلك النظر المخصوص

عليه السلام في حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى ان لم يكونا  
رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة  
واحدة من الرجال وليس ذلك الالقلة الادراك والعقل والضبط واجاب  
الامام فخر الدين الزارى باختيار القسم الاول من الترتيد وهو انه ضرورى  
وقولكم لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لانسلم ذلك لانه قد يختلف  
فيه مكابرة وعنادا (والنظري ٥) قد ثبت بنظر مخصوص  
لا يعبر عنه بالنظر ٨ كما يقال قولنا العالم تغير وكل متغير حادث) هذا  
النظر المخصوص (يفيد العلم بحديث العلم بالضرورى وليس ذلك) اى  
كونه مفيدا للعلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه  
٩ فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) لا شبهة  
فيه فانا اذا علمنا لزوم شئ لشيء وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم  
علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وانما قال قد ثبت  
بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما ثبت بالنظر الغير المخصوص  
كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل بامدليل كان فيقال بمثل هذا قد ثبت  
بالنظر لانه عام يشمل الكل (وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق  
بهذا الكتاب) اجاب عنه اما الحرمين باختيار القسم الثانى من التالى  
وهو انه نظري وقولك كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور  
قلنا لانسلم ذلك لانا ثبتت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية  
مخصصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة  
على تلك المخصصة معلومة بالضرورة ولا يكون القضية المخصصة  
متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظريا وغير  
اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصير قولهم النظر الصحيح من العقل  
مفيدا صحيحا (وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالديهية) (اى  
باول التوجه من غير احتياج الى التفكير) فهو ضرورى كالعلم بان كل شئ  
اعظم من جزئه (فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف  
على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون  
اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) الكل انما يكون كلاما مع ذلك

للعلم انما هي لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلى بالنظر (العضو)

(٧) لجواز الحصول بكسب لا يكون  ٩١  نظرا كالا بصار الحاصل بتقليب الحدقة في المرئي

(عرس)

(٨) الذي هو اعم من

الاستدلال فيثبت بين

الضروري والاكتسابي

نسبة المباشرة الكلية

(عرس)

(٤) وانما يكون حصوله

بحلقه تعالى بدون مباشرة

العبد سبب حصوله

باختياره وهذا كالا وليات

(عرس)

(٥) فيشمل الاوليات

والحسيات والمتواتر

والحدسيات وغيرها

كما تقدم بيانه وعلى هذا

فبين المعنيين نسبة العموم

والخصوص المطلق والاعم

هو الضروري بالمعنى الثاني

لتحققه بدون الضروري

بالمعنى الاول في العلم

الحاصل بمباشرة سببه

الحسي بالاختيار وكل

ما صدق عليه ان حصوله

غير مقدور للمخلوق

صدق عليه ان حصوله

بدون فكر ونظر في دليل

(ابن عرس)

العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشئ منه ومن غيره  
 وما ثبت بالاستدلال  اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على  
 المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة على معنى  
 الى  كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني  
 بالاستدلال  فهو اكتسابي  اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب  
 اي استعمال الاسباب  بالاختيار ٨ كصرف العقل والنظر في المقدمات  
 في الاستدلالات وكالا صغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا اكتسابي  
 هذا شروع في بيان النسب  اعم من الاستدلال لانه  اي الاستدلال  الذي  
 يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال فهو اكتسابي ولا عكس  اي ليس كل  
 اكتسابي استدلال  كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار  مثال الاكتسابي  
 بدون الاستدلال واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر  
 اي الضروري  بما لا يكون تحصيله  الهاء راجع الى ما  مقدور للمخلوق  
 اي يكون  حاصل من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب  
 وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل  
 كالم الحاصل بالحواس فهو ضروري والضروري المقابل للاكتسابي  
 اخص من الضروري المقابل للاستدلال لان الاكتسابي اعم من الاستدلال  
 ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضروري  
 المقابل للاكتساب هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب  
 بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلال  
 هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء بمجرد خلق الله تعالى  
 او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متساويا  
 للاكتسابي والضروري المقابل بالاكتسابي لان الشئ الضروري  
 المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول الاكتسابي لان الشئ لا يتناول نقيضه  
 ولا الاستدلال ايضا لان مابين الاعم مابين الاخص فيكون الضروري  
 المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للاستدلال لان كل  
 ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس هذا  
 بيان النسبة بين عين الاكتسابي وعين الاستدلال وبين نقيضهما واما



(٥) فيكون الضروري والاكتسابي اجتماع في الحسيات

(٦) اما وجه التفاضل فقديره انه قسم العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري قسما للاكتسابي بحسب اسبابه الثلاثة الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى ذلك انه اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسما من الاكتسابي وكان قد جعله قسما له وهو تناقض وجوابه انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدورا للمخلوق وهو بهذا المعنى مبين للاكتسابي قسم له واطلقه ثانيا بالمعنى الثاني وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي فيكون قسمانه (ابن عرس)

النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فبينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له فبينة كلية ايضا واما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فبينة كلية لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل للاكتسابي مبين له فيكون مبينا للاستدلالي لان مبين الاعم مبين الاخص والائزم وجود الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي فمفهوم وخصوص من وجه لان الضروري ٢ بهذا المعنى يتناول الاكتسابي ونقيضه والاكتسابي لا يتناول نقيضه لان الشيء لا يتناول نقيض نفسه (فن ههنا) اي من كون الضروري مقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلًا بدون الاستدلالي فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية) ووجه ورود التناقض ٣ في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خالق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول للاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي وما هذا التناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فيكون بين الضروريتين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون موردا لا يجاب والسلب متحد حيث قال



(٤) فاض الماء كثر حتى  ٦٣  سال كالوادي والفيض انما يستعمل في القساء الله

تعالى واماما يليقه الشيطان فانه يسمى بالوسوسة والواردات ان لم تكن مأمونة العاقبة ولم يحصل بعدها توجه تام الى الحق ولذة سرغبة في العبادات فهي شيطانية وان كانت امورا متعلقة بامور الدنيا مثل احضار الشئ الغائب كاحضار الفواكه الصيفية في الشتاء وطى المكان والزمان والنفوذ من الجدار من غير انشقاق على ما يشاهده اصحاب الدعوة ومثال ذلك مما هو غير معتبر عند اهل الله فهو جاني وان كانت متعلقة بامور الآخرة او من قبيل الاطلاع على الخواطر فهي ملكية وان كانت بحيث يعطى المكاشف قوة التصرف في الملك والملوك كالاحياء والاماتة مع كونه على طريق الشرع فهي رحانية والفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس وبالأول تحصل الاعيان

اي صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضميران راجعان الى العبد (كالعلم بوجوده) اي العبد (وتغير احواله واكتسابه وهو ما يحدثه الله تعالى) الهاء عائدا الى ما (فيه) اي في نفس العبد (بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه) اي العبد (واسبابه ثلاثة الخواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اي صاحب البداية (والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرفي هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا في ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا في تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على نظر واما توقفه على النظر في اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو لا ينافي البديهية (واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان) والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب (القلب لحم صنوبرى الشكل هو الطيف من جميع اعضاء البدن خلق في وسطه منبع الحياة الحيوانية) بطريق الفيض (اي بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر في الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم الالهام لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالفهمها فنجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده \* اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلاة والسلام بقذف موسى في التابوت على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشف في تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا \* قال حجة الاسلام العلم الحاصل بالدليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء \* ليس من اسباب المعرفة بحجة الشئ عند اهل الحق فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر

واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني تحصل الاعيان في الخارج مع لوازمها (كليات ابي البقاء)

من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعي انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة او يقال في اظهار خطائهم اتى الغمتم ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهم هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يضح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقيم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المغتلة في قولهم كل مجتهد مصيب (حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاث المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء) وجه الاولوية هو ان المصنف في عديان اسباب العلم لافي عدد بيان اسباب المعرفة (الا انه حاول) اي المصنف (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلم عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالوسائل ٧ والجزئيات) يعني ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقاوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله او ان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفتته او ان العلم عبارة عن التصديق بالشيء سواء كان ذلك الشيء مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) لانه يوههم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشيء عدم كونه سببا لفساد الشيء او لمعرفة الشيء نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشيء او لفساده اجيب

(عرس)

(٧) اي المفردات لمقابلتها بالمركبات فيكون الادراك التصوري معرفة لاعلم (٨) يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه بل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فنبهه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام (عصام)

قبلکم من الامم ناس محمد ثون  
فان یکن فی اہی احد فاند  
عمر و معنی محمد ثون ملہ مون  
(عبرس)

(٥) المصدق شرعا فيما  
اخباره (عرس)  
(٦) والمراد بتقليد المجتهد  
خبر المجتهد للمقلد المعتقد له  
(٨) يعني كانه اراد بالعلم صفة  
الوجوب تميز الا يحتمل النقيض  
لا صفة يتجلى بها المذكور  
من قامت هي به على عكس  
ما حقق سابقا في مقام تعريف  
العلم وانما قال كان لاحتمال  
ان يكون العلم عاما وتخصيص  
الاسباب بالاسباب المعتد  
بها فن قال كلمة كان غير  
مرضية كانه غفل (عصام)  
(٩) بل ما يقابلهما وهو العلم  
بمعنى الاعتقاد اجازم المطابق  
للاواقع الذي لا يقبل الزوال  
وتقدم تفسيره فانه صفة  
توجب تميز الا يحتمل الشك  
(ابن عرس)  
(١٢) قوله والا فلا وجه  
يذهب فلا وجه بحسب الظاهر  
فلا ينافي قوله كان (عصام)

هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقص المذكور ﴿والعالم﴾ اسم للمقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال علم الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ما سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الخ جزئى \* اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الاثباتية لاني لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان يكون متناهيا فلا فائدة في وعده ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر فلا ثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات ٢ والصفات ٣ معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسططاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابى على وابى النصر الفسارى وزعم هؤلاء ان السموات قديمة ٤ بذواتها وصفاتها ٥ كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع ٦ والحركات الجزئيات فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخرى الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك

- (٢) اى بذواتها الجوهرية  
(٣) العرضية  
(٤) بموادها الشخصية  
(٥) وصورها الجسمية  
والنوعية اعراضها  
المعينة من المقادير والاشكال  
(شرح مواقف)  
(٦) المشخصة  
(٦) ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستديرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا  
(شرح مواقف)

الجسم فقيل ٣ كانت جوهرية فذابت بنظر البارئ تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات ( اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ) ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم ( يقال عالم الاجسام ) ولم يقل عالم الالهيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الالهيان ولو سلم كان سمي بعالم المعقول ( وعالم الاعراض وعالم النيات وعالم الحيوان الى غير ذلك ) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقلل عالم زيد وعمر واما من ان افراد العالم هي الاجناس فقط ( فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات ه ) ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم في العرف اسم لما ينفك عن الصانع ( كما انها ليست عينها ) بجميع اجزائه ( من السموات وما فيها ) اى فى السموات ٦ ( والارض وما عليها ) محدث ( اى يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها ) اى بهيولياتها التى هى محل لصورها ( وصورها وشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما ) اى صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتبدل لم يكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهى مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهوىل قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حادثا زمانيا لكان لها هوىل اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل ( نعم اطلقوا ٧ القول بمحدث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج ٨ الى الغير لا بمعنى سبق

(٣) العالم لغة عبارة عما يعلم به الشئ واصطلاحا عبارة عن كل ماسوى الله من الموجودات لانه يعلم به الله تعالى من حيث اسمائه وصفاته ( تعريفات ) ( ٤ ) انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كالتخاتم لما يحتتم به ثم سمي به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع ( دسليكوتى )

(٥) اى ليست بجائز الانفس كالك  
(٦) السموات السبع سماء  
القمبر وسماء العطار وسماء  
الزهرة وسماء الشمس وسماء  
المريخ وسماء المشتري وسماء  
الزحل والكروى والعرش  
(٧) اى الفلاسفة

(٨) اى احتياج ماسوى الله  
فى وجوده وان لم يكن  
مسبوقا بالعدم ( عرس )

( ٢ ) على وجوده سبقا زمانيا وكانوا يسمونه ﴿ ٦٨ ﴾ حدوثا زمانيا ( قره كمال )

( ٣ ) والحاصل ان الحدوث ينقسم عندهم الى الذاتى وهو كون الشئ محتاجا في وجوده الى غيره والزمانى وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم ذاتى وهو مختص بالواجب تعالى وزمانى وهو كون الشئ لا اول لوجوده والحدوث الذاتى لا ينافى القدم الزمانى عندهم لجواز ان يكون الشئ لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلك محتاج في وجوده الى غيره فلذا اطلقوا بحدوث العالم وهذه احدى المسائل الثلاث التى كفر ( ٤ ) بها الفلاسفة واثانية مسألة العلم بالجزئيات والثالث مسألة حشر الاجساد ( ابن عرس ) ( ٤ ) ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر ( كتنبوى فى حاشية الجلال فى بحث العلم )

العدم عليه ( ٢ ) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذى هو ماسوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عند بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبنى على بسط مقدمة وهى ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلاثة \* الاول حدوث زمانى وهو ان يكون الشئ مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمر وغيرهما من افراد الانسان مثلاً \* والمعنى الثانى هو الحدوث الذاتى وهو ان يكون وجود الشئ من الغير \* والمعنى الثالث وهو ان يكون ماضى من وجود الشئ اقل من ماضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافى فالمعنى الاول اخص من المعنى الثانى لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثانى اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص من المعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلاثة معان \* المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم \* والمعنى الثانى القدم الذاتى وهو ان لا يكون الشئ محتاجا الى الغير \* والمعنى الثالث القدم الاضافى وهو ان يكون ماضى من وجود الشئ اكثر من ماضى من وجود الآخر كلاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك ٣ عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم فى قوله ذهبوا الخ هو التقدم الزمانى وبالحدوث فى قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتى ولا منافاة بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجهتمان فى العقول والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات

( باسراها )



باسرها محدثة حدوثا زمانيا ( ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله  
 ﴿ اذهو ﴾ اى العالم ﴿ اعيان واعراض ﴾ لانه ان قام بذاته فعين والافترض  
 وكل واحد منها حادث لما سنبين ٢ ) ان شاء الله تعالى \* اعلم ان اهل  
 العقل تنازعوا في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة  
 والمعتزلة ان الاعراض موجودة في الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم  
 كله جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء  
 وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هي جواهر ثم القائلون بوجود  
 العرض اختلفوا في انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم  
 الى ان لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما  
 بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم  
 العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لافي محل كارادة البارئ تعالى  
 والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو ان ادرك  
 الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والمرارة  
 والحرارة والبرودة وغيرها فلا شك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها  
 ( ولم يتعرض له ٣ المصنف ) اى الدليل بحدوث العالم ( لان الكلام  
 فيه ) اى في التعرض ( طويل لا يليق بهذا المختصر كيف ) اى كيف  
 يليق ( وهو مقصور على المسائل دون الدلائل ) فالاعيان ما ﴿ اى يمكن  
 يكون ﴾ له ﴿ الهاء يعود الى ما ﴾ قيام بذاته ﴿ وانما فسر ٤ بـ يمكن احترازا  
 عن البارئ تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس بممكنا بل واجبا بذاته  
 ٥ ( بقرينه جعله من اقسام العالم ) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر  
 وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها  
 الممكن وان يكون الممكن تفسيرا لها لان ذكر العام وارادة الخاص لا يجوز  
 من غير قرينة وما القرينة في هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة  
 جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة الخاص  
 انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهي جعل  
 المصنف الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان  
 حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر فيها

(٢) بقوله واذا تقرر  
 ان العالم اعيان واعراض  
 والاعيان اجسام وجواهر  
 (٣) اى لبيان ذلك  
 والاستدلال عليه على  
 وجه التفصيل وانما  
 اشار الى الدليل اشارة  
 اجمالية بايراد اقسام العالم  
 في حين اذفكانه قال دليل  
 حدوثه كونه منقسما الى  
 الاعيان والاعراض التى  
 لا تخلو عنها الاعيان لكثرتها  
 لم يتعرض لبيان وجه  
 الدلالة ( عرس )  
 ( ٤ ) اى انما فسرنا كلمة  
 ما بالممكن بسبب هذه  
 القرينة فالاعيان لا يتناول  
 الواجب ( قره كال )  
 ( ٤ ) وقصرنا عموم ما على  
 الممكن ( ٥ ) ومعنى قيام  
 الواجب بذاته استغناؤه  
 بذاته عما سواه فى تقومه  
 ( قره كال )

( ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتميز بنفسه ) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد ( غير تابع تميزه لتمييز شيء آخر بخلاف العرض فان تميزه تابع لتمييز الجوهر ه الذي هو موضوعه اى محله ) اى محل العرض ( الذى يقوم به ) ويحصله ( ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ) بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده فى نفسه والجواب بحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين فى الاشياء الحسية مسامحة قيل لا حاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده فى نفسه ه والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفى تلك النسبة لا ظرفا للموجود كما فى الاول ( فلهذا ٧ )  
 يتمتع الانتقال ٨ عنه ) اى عن الموضوع ( بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده ) اى الجسم ( فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينقل عنه ) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر \* اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما فى التحيزات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم انه ينتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ استدلل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شيء فى حيزه بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى التميز والعرض ليس بتمييز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور

( ه ) المعبر عنه بالعين ( ٦ ) لانه لا كان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله كان زواله عن ذلك المحل زوالا لو وجوده فى نفسه ضرورة ان زواله عن محله زوال لوجوده فى محله والمفروض انه عين وجوده ( عرس ) ( ٧ ) اى لكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله ( عرس ) ( ٨ ) اى انتقال العرض ( ٨ ) فان قيل ما ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يعاسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول ( شرح مواقف )

(٣) اى التعلق الخاص  
الذى يصير به احدا المتعلقين  
نعنا للآخر والاخر  
منعوتا والاولة اى النعت  
حال والثانى اعنى المنعوت  
محل كالتعلق بين لون  
البياض والجسم المقتضى  
لكون البياض نعنا للجسم  
وكون الجسم منعوتا  
بان يقال جسم ابيض  
( ملازاده )

(٤) اشارة الى ان الضمير  
راجع الى الاعيان والتذكير  
نظرا الى انه مذكر فى المعنى  
واشار فيه الى توجيه آخر  
لكلمة ما فى تعريف الاعيان  
سوى ما ذكره وهو جملة  
عبارة عن جزء من العالم  
( عصام )

(٥) مرادى هيو لاى اولى  
ديمكدر ماده دخى ديرلر  
زيراهيو لاى ثانيه واردر  
سريرك تركب ايلديكى  
خشب قطعده لرينه هيو لاى  
ثانيه ديرلر سريرلر دن برشى  
مركب اولسه سريرلر  
هيرلاى ثالثه ديرلر لرو هكنا  
( ترجمة قاضمير )

فى العرض بل لا بد لفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان  
وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوع ذلك العرض لم يتصور  
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان  
معدوما والمعدوم لا ينتقل (وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه)  
الهاء عائد الى الشئ (عن محل يقومه) اى يحصل الشئ سواء كان  
متميزا كالجسم او غير متميز كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم  
بذاته مع كونها حالة فى الهوى لان الهوى لا يقوم به بل بالعكس  
(ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به ٣) اى اختصاص شئ بشئ آخر  
(بحيث يصير الاول نعنا والثانى منعوتا سواء كان متميزا كما فى سواد  
الجسم اولا كما فى صفات البارى تعالى والمجردات) اى الصفات السلبية لا الحقيقية  
لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه  
عند الفلاسفة ان قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة  
فان القيام بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متميزا فلا يتناول البارى  
تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين  
فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه  
وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز فى التعريف  
فعلم من هذا ان صفات البارى تعالى ليست بجواهر ولا باعراض  
عند المتكلمين لانها ليست متميزة بنفسها ولا تحيزه تابع بتميز شئ آخر  
فيكون واسطة (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم اعلم ان الجوهر  
منحصر فى قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو  
الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير  
متميزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهوى والصورة والجسم  
والنفس والعقل وذلك ان الجوهر لا يخلو اما ان يكون محلا اولا والاولة  
الهوى والثانى اما ان يكون حالا فى المحل اولا والاولة الصورة والثانى  
لا يخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعنى الهوى والصورة  
اولا والاولة الجسم والثانى المفارق وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن  
تعلق التدبير والتصرف اولا الاولة النفس الانسانية ان تعلق بالانسان

والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل ﴿ اما مركب من جزئين فصاعدا ﴾ عندنا ﴿ وهو الجسم ﴾ المراد هنا بيان ادنى مرتبة للجسم وهو عند الخفية والاشاعرة \* قوله فصاعدا نصب على الحال اى زاد الجزء على اثنين صاعدا ﴿ وعند البعض ﴾ اى المعتزلة وبعض مشايخ الخفية ﴿ لا بد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق ﴾ البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية وهى ما به يصير الشئ ذا الكمية اى حيث لا يوجد وراءه شئ منه ﴿ وعند البعض ﴾ وهو ابو على الجبائي ﴿ من ثمانية اجزاء ﴾ بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق ﴿ ليتحقق تقاطع الابعاد ﴾ الثلاثة ﴿ على زوايا قائمة ﴾ والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له على احد الطرفين اصلا حدثت من جنبه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغيرا تسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة المنفرجة ﴿ وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح ٣ حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ﴾ اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اى غير حادث فارادوا به الكلام النفسى القائم بذاته الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث فارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

( معنوي )

(٣) المقصود من هذيان قاشة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى الاصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى الاصطلاح للمركب من ثلاثة الخ اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية فالشارح نفي النزاع بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبت به بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف والعادة فلا منافاة بين كلاميهما ( سيلكوتى )

(٤) فيه انه لا فائدة في قوله ﴿ ٧٢ ﴾ الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره

بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني اللغوية مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (عصام) (٨) ولا فرضا عقليا بمعنى ان العقل لا يثبت له حتما يمكن انقسامه والحاصل انه لا يقبل التجزى اصلا لا قطعاً لصغره ولا كبيرا لصلابته ولا وهما للجزء الوهم من تميز طرف منه عن طرف ولا فرضا عقليا (ابن عرس)

(٨) واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية (سيالكوتي)

معنوي لكن فيه ما فيه (بل هو نزاع) اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق بالجزئين او باكثر او باقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين ففسره احد بمعنى والاخر بمعنى آخر كان نزاعا في التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه (في ان المعنى الذي وضع الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا) يشير الى ان للجسم معنى معنيا اختلف في تحققه (احتج الاولون) اي من قال يكفي في التركيب من جزئين (بان يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه) الضمير يرجع لاحد الجسمين (جزء واحد انه اجسم من الآخر) ان مع اسمه وغيره في موضع نصب مقول القول (فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية) لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب \* قال اهل السنة والجماعة في تعريف الجسم وهو متخير قابل للقسمه فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذوا ابعاد ثلاثة اي الطول والعرض والعمق فعلى هذا لا بد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متخير ذوا ابعاد ثلاثة وزعموا انه لا يحصل باقل من ثمانية او اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوائم وقال الكعبي من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر ان يكون ثلاثة للمثلث والرابع فوقها في الوسط واختلف العلماء في ان الجسم البسيط الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لا تجزى او هو مركب من الهوى والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني (وفيه نظر) اي في احتجاج الاولين بانه يقال لاحد الجسمين الخ (لانه افعال من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال ٤ جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم) اي ذات (لاصفة) او غير مركب كالجوهر \* يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا (٨) والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي ان الوهم يقف في القسم دون العقلي بمعنى ان العقل يقدر على

تقسيم بعد تقسيمه الى غير نهاية اى لا ينتهى الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما \* وهو \* اى غير المركب \* الجزء الذى لا يتجزى \* ولم يقل ٢ وهو الجوهر \* يعنى قال المصنف كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصر ما لا يتركب فى الجوهر الفرد بالسوق بالكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على احتضاره المصنف من مذهب الاشعرى وعلى مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلاً عين وليس بجسم ولا جوهر عندهم \* احتراز عن ورود المنع ٣ عليه بان ما لا يتركب لا يحصر عقلاً فى الجوهر \* وكيف يقال بالحصر والحال ان فيه اكثر من مثبته \* بمعنى الجزء الذى لا يتجزى \* وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ما ليس بعرض سواء كان مركباً اولاً \* بل لا بد ٥ من ابطال الهيولى والصورة والعقول ٦ والنفوس المجردة ٧ لitem ذلك \* اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانية \* اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى ففى بل هنا من قبيل الثانى \* واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام فى المطالب العالية فقال انا نجد اجساماً مختلفة فى الصورة متماثلة فى المادة كالسكين والسيوف والفأس والمنشار فاسرها معمولات من الحديد الا انها مع اشتراكها فى هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر فى الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء

(٢) كما قال فى قسميه وهو

الجسم (عرس)

(٣) وان امكن دفعه بان

المقصود بالتقسيم حصر العين

الذى ثبت وجوده وليس

وجوده شئ من الهيولى

والصورة والنفوس المجردة

بثابت عندنا

(خيالى مع حواشيه)

(٥) اى لا يكفى فى ثبوت هذا

الحصر والزام الفلاسفة به

بمجرد الدعوى بل لا بد

(ابن عرس)

(٦) المجردة من المادة

وعلاقتها

(٧) عن المادة دون العلائق



( ٥ ) وقد استدل المتكلمون ٧٥ على اثبات الجزء الذي لا يتجزى بأدلة متعددة وأقوى أدلة

المتكلمين ( عرس )  
(٦) يعنى ليس في سطحها  
خط مستقيم أو سطح مستو  
واحترز بذلك عن الكرة  
التي تقع عند الحس أنها  
حقيقية وليس كذلك  
( عرس )

(٧) والمفروض خلافه  
فاللازم باطل وهو وجود  
الخط المستقيم بالفعل  
في سطح الكرة الحقيقية  
والملزوم مثله وهو أن يكون  
المماسة بجزئين أما الملازمة  
فلأن التماس ضروري  
ولا يخلو ما أن يكون بغير  
منقسم وهو المطلوب  
أو بمنقسم وأدناه الجزآن  
المذكوران وهما خط  
وقد حصل التماس بهما في لازم  
انطباقهما على جزئين  
من السطح المستوي في لازم  
وجود الخط المستقيم  
في سطح الكرة بالضرورة  
وأما بطلان اللازم فبين  
وإذا بطل التماس بمنقسم  
تعين أن يكون بغير منقسم  
فثبت المطلوب ( ابن عرس )

هيوليها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السير معمول من الخشب  
تختلف في الاشكال والصور \* اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على أربعة  
انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى  
بضم الهمزة أما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة  
كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبناءين والفزل  
للحائك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم  
يعمل وفيه صنعة وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشئ المصنوع  
وأما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهي الصور وأما المرتبة الثانية  
وهي هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ماتحت فلك القمر  
من الكائنات اعنى المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة  
وايها ينقل عند الفساد وأما المرتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم  
المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعنى الافلاك والكواكب  
والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة وأما المرتبة الرابعة وهي هيولى  
الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء التي لا يتجزى وعند آخرين ذات  
قائمة بنفسها يحل فيها الجسمانية فيقول من ذلك التقابل وذلك المقبول  
ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من ضائق الاقدام ( وعند الفلاسفة  
لا وجود للجو هو الفرد اعنى الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم عند الحكماء  
انما هو من الهيولى والصورة وأقوى ٥ أدلة اثبات الجزء انه لو وضع  
كرة حقيقية ٦ على سطح حقيق لم تماسه ) والضمير المستتر في لم تماسه  
راجع الى الكرة والضمير البارز عائذ الى السطح ( الا بجزء غير منقسم  
اذ لو تماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية ٧ ) اى لم تكن  
الكرة كرة حقيقية \* قوله لكان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم  
لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء  
ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون  
الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيق هو الذى له  
طول وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط \* اعلم ان السطح  
والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

(٢) الجسم الطبيعي هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة ٧٦ متقاطعة على زوايا قائمة

والجسم التعليمي هو عرض  
لا وجود له على الاستقلال  
(كليات)

(٣) الباحث عن احوال  
الكم المتصلة والمنفصلة  
(تعريفات سيد) (٤)  
ادراكا (٥) في ادراك  
الاشياء دونه اى دون  
اليقين فان امكن هناك تحصيل  
اليقين فذاك وان لم يكن  
كافي العلوم الظنية اجتهدت  
في تحصيل الظن الاقوى  
لانه اقرب ما اعتادت  
(شرح مواقف)

(٦) الكم هو العرض الذي  
يقتضى الانقسام لذاته  
وهو اما متصل واما  
منفصل لان اجزائه اما  
ان يشترط في حدوده يكون  
كل منها نهاية جزء وبداية  
جزء آخر كالنقطة بالقياس  
الى جزئى الخط فانها  
وان اعتبرت نهاية لاحد  
الجزئين يمكن اعتبارها  
نهاية الجزء الآخر ايضا  
وان اعتبرت بدايته يمكن  
اعتبارها بداية للآخر

نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية  
السطح وهو نهاية الجسم ٢ التعليمي يسمى تعليميا اذ يبحث في العلوم  
التعليمية اى الرياضية ٣ منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يتدئون بها في تعليمهم  
ورياضتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ٤ ودلائلها يقينية فيفيد النفس ملكة  
ان لا تنفع ٥ دونها وعرفوه بانه كم ٦ قابل للابعاد الثلاثة على الزوايا القائمة  
واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطأ وسطحهم مستقيمين حيث ذهبوا  
الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خطوط وانما تتألف  
في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم  
والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتألف  
من الجوهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر  
الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا  
بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة  
وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرها كما هو مذهب المتكلمين  
حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر  
لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب  
انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك  
ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى (واشهرها) اى ادلة  
الجوهر الفرد (عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما  
لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما) اى  
من الخردلة والجبل (غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة  
الاجزاء وقتتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء  
الجسم ليس لذاته) اى ليس لذات الجسم (والا) وان كان لذاته  
(لما قبل الافتراق) لان ما بالذات لا يزول بالتغير (فان الله تعالى قادر  
على ان يخلق فيسه) اى في الجسم (الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى  
لان الجزء الذي تنازعنا فيه) اى في الجزء (ان امكن افتراقه) اى الجزء  
(لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن) بل يصير متممها والحال  
ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع (ثبت المدعى والكل ضعيف) اى

ايضا والمتصل اما قار الذات مجتمعة الاجزاء في الوجود فهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والنقطة  
وهو الجسم التعليمي او غير قار الذات وهو الزمان (كذا في تعريفات)

(ادلة)

(٤) ذو مقدار واحد متصل  
 في نفس الامر كما هو عند  
 الحس (عرس) (٤) الجسم  
 اما مركب من اجسام  
 مختلفة الحقائق فلا شك  
 ان اجزاء المختلفة موجودة  
 فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان  
 واما بسيط وهو ما لا يكون  
 كذلك كالماء مثلا والتزاع  
 انما وقع فيه فنقول الجسم  
 البسيط لاشك انه يقبل  
 القسمة والتجزئة بان  
 يفرض فيه شئ غير شئ  
 فاما ان الاجزاء التي يمكن  
 فرضها يوجد كلها  
 بالفعل اولا واما ما كان فاما  
 متناهية او غير متناهية  
 فالا احتمالات اربعة الاول  
 الاجزاء موجودة بالفعل  
 ومتناهية وهو مذهب  
 جمهور المتكلمين الاجزاء  
 كلها بالفعل وغير متناهية  
 الاجزاء كلها لقوة  
 ومتناهية الاجزاء كلها بالقوة  
 وغير متناهية وهو مذهب  
 الحكماء (شرح مواقف  
 في المقصد الثالث)

ادلة المشايخ اقواها واشهرها كله ضعيف ( اما الاول فلانه انما يدل على  
 ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء ) يعني توجيه الجواب عن الاول  
 ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت  
 النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء  
 ( لان حلولها ) اي حلول النقطة ( في المحل ليس الحلول السرياني كحلول  
 الماء في القطن حتى يلزم من عدم انقسامها ) اي النقطة ( عدم انقسام  
 المحل ) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلما انه لا يلزم  
 من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها  
 يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح  
 الفاضل بقوله لان حلولها الخ والحلول السرياني هو ان يحل كل جزء  
 مقداري من اجزاء الحال في كل جزء مقداري من اجزاء المحل حتى يلزم  
 من الاشارة باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد في الورد والحلول  
 الجوارى هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة في الخط وحلول الخط  
 في السطح وغير ذلك وفي الحلول السرياني يستلزم انقسام كل واحد  
 من الحال والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم  
 الآخر وفي الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لوسم كونها  
 نهايات وهذا عند المتكلمين في حيز المنع فاتها عندهم مابه النهاية لانفس  
 النهاية ( واما الثاني والثالث ) اي ضعف الثاني والثالث اما ضعف الثاني  
 ( فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها )  
 اي الاجزاء ( غير متناهية بل يقولون انه ) اي الجسم ( قابل لانقسامات  
 غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا ) اي قالوا ان الجسم متصل  
 واحد في نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومرئى العين وقابل  
 الانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء  
 له بالفعل حتى يجتمع ( وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ) اي  
 بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة اجزاء وقتها  
 هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع الاجزاء  
 اصلا ينبغي ان لا يتفاوت الاجسام في العظم والصغر فقال وانما العظم

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لاعتبار الاجزاء وقتها وكثرتها لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهوى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لا يلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا يتهى الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان المزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق في الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهي واما ضعف الثالث فهو قوله (الافتراق ٢ ممكن لالى نهاية ٣ فلا يستلزم الجزء ٤) اي فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذي لا يتجزى (واما ادلة النفي ٥) اي ادلة الفلاسفة (ايضا) اي كادلة المتكلمين (فلا يخالو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفي الجزء وهو انه لو وجد الجزء اي الجزء المتميز الذي لا انقسام له اصلا لتمد جهاته ضرورة ان كل موجود متميز لابد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه اليمين غير مامنه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حين جزئين على حين الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية الحجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلاثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطاني اما ان يمنع الآخر عن التلاقي والتماس فيكون جهة الذي يلاقى به احدها غير جهة الذي يلاقى به الآخر فيلزم الانقسام واما ان لا يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

(٢) في الجسم  
(٣) وهو معنى قبوله  
لانقسامات غير متناهية مع  
كونه واحدا في نفسه  
(عرس) (٤) وما ذكر  
تموه من استلزام الافتراق  
ثبوت الجزء المذكور على  
الوجه المذكور في الدليل  
الثالث فانه مبني على كون  
الجسم متألفا من الاجزاء  
المجموعة ايضا (٥) اي نفي  
الجزء الذي لا يتجزى بمعنى  
انه ممتنع الوجود

وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها اجمام ومقدار وضعف وكل واحد من هذه الوجوه مذکور في موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة) اي في اثبات الجزء الذي لا يتجزى (الى التوقف) الى متعلق بمال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة ٤ عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال اذا لم يثبت الجزء كما لم يحصل النجاة لانه يجب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس (مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف على نفى الجزء الذي لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى والصورة (ونفى حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لاموجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المهدوم وهى متممة الاذا تركب الجسم من الاجزاء لا يتجزى ليكن اعادته بجميع اجزائه \* قلنا هذا ممنوع لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتى (وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها) اي على اصول الهندسة (دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها) اي بيان النجاة باثبات الجزء الذي لا يتجزى عن كثيرا من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثير سن اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذي لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذي لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم متناها وحينئذ لا فائدة في الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيامة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر والعرض ما لا يقوم بداته \* اختلف

(٤) اي خلاص من موافقتهم في كثير من مسائلهم المظلمة من حيث البطلان وابتنائها على قواعدهم المنسافية للاصول النيرة الاسلامية (عرس) (٤) وانما كانت النجاة عن اثبات الهيولى والصورة فلان الهيولى التى هى المادة قديمة عندهم بناء على انها لو لم يكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين الجسمية والتنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد متمنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافي لقدم العالم (حاشية قريبي)

(٤) سبعة منها نسبي وأشياء غير نسبي المراد من النسبي ما يكون تعلقه محتاجا الى تعقل الغير

العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذي لا يمكن تعلقه بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثاني لان التعريف الاول جامع وشامل بجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية او اعراضا غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شامل بجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة في المقولات العشرة ٤ واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض وهي الكم والكيف والايين والاضافة والوضع والملك ومقتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كايين والاضافة والوضع والملك ومقتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ في المكان والثاني هيئة يكون ما هيته مقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها والرابع هيئة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتهميم ٣ والتقمص وغيرها والخامس حصول الشئ في الزمان ٤ والسادس كون الشئ مؤثرا في غيره ٥ والسابع كون الشئ متأثرا من غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثاني لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول اولى من التعريف الثاني (بل بغيره) وبه يخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير ذاته في الاصطلاح (بان يكون تابعه) اي للغير (في التحيز) على رأي المتكلمين (او مختصه) اختصاص الناعت بالمنعوت على رأي الحكماء (على ماسبق لا بمعنى انه لا يمكن تعلقه بدون المحل على ما فهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض) اي ذهب بعض الناس من المتكلمين والفلاسفة معنى قيام الشئ بغيره لا يمكن تعلقه بدون المحل وليس كذلك

اما الالين فهو حالة للشئ بسبب حصوله في المكان فيلزم النسبة الى المكان الذي هو الخواص وما غير النسبي فهو الكم والكيف اما الكم فهو الذي يقبل القسمة ولا يكون تعلقه محتاجا الى الغير واما الكيف فهو الذي لا يتوقف تعلقه الى تعقل الغير ولا يقتضي القسمة والاقسمة في محله اقتضاء اوليا فيخرج بالقيود الاول الاعراض النسبية وبقوله لا يقتضي القسمة الكميات وبقوله والاقسمة النقطة التي هي نهاية الخط والوحدة التي هي لا تنقسم الى اجزاء متشاركة الماهية كوحدة الانسان وبقوله اوليا يدخل العلم بالمعلومات المنقسمة والمعلومات الغير المنقسمة كالعلم بالاجسام المركبة والعلم بالنقطة والوحدة والكيف اربعة الكيفية المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة كالالوان

(لأنحصار)

والاضواء والاصوات والحرارة والبرودة والطعوم والروائح (٦)



لا ينحصر هذا المعنى في الاعراض النسبية كالأبوة والبنوة وكالقرب والبعد فإنه لا يمكن تعقل أحدها بدون الآخر بخلاف السواد والبياض ﴿ويحدث في الاجسام والجواهر﴾ قيل هو ﴿اي الحدوث في الاجسام والجواهر﴾ (من تمام التعريف) اي تمام تعريف العرض ﴿احترازا عن صفات الله تعالى﴾ وفيه نظر لانه يصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لخراجها عن البحث اذ البحث في اقسام العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمي العالم المتحصرفيهما اجالا فكأنه قال الاعراض حادثة بحدوثها في الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على ما نسق ما ذكره الشارح اولا وآخر فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والثبوتية والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق ﴿كالوان﴾ زعم بعض القدماء ان للاحقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية (واصولها) اي بسائطها (قيل السواد والبياض وقيل الحجرة والخضرة والصفرة ايضا) اي كالسواد والبياض (والباقي بالتركيب) والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تحلل الثالث بينهما والحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان معا في موضع واحد في آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج والسكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية لان الحركة وجودي والسكون عدم الحركة من المحل الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا ﴿والطعوم﴾ وانواعها (اي بسائطها) تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والخموضة

(٦) والكيفيات النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافحالة والكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة ويسمى قوة واما استعداد نحو القبول يسمى ضعفا والكيفيات المختصة بالكميات التي للكميات بالذات وبواسطة الكميات بغيرها كاستقامة العارضة لكم المتصل والزوجية والفردية العارضة لكم المنفصل (رسالة مقولات)

(٣) اي كون الانسان متصفا فيلزم له نسبة الى المحيط (٤) فيلزم النسبة الى الزمان الذي هو فيه (٥) فيلزم له النسبة الى ذلك الغير المؤثر كالقاطع مادام قاطعا

والعفوصة (والقبض) والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة تقبض ظاهر الانسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط (والحلاوة والسومة والتفاهة) هي يقال لعدم الطعم كما في الجسم البسيط ولكون الجسم بحيث لا يحس طعمه اصلابته كالصفر واذا حلل بحيلة يحسن طعمه فالمعدود من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعده من الطعوم كعد المطلقة من الموجهات في الحرارة تفعل في الجسم الكشيف حرارة وفي الجسم اللطيف حرارة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف خوضعة وفي الجسم الكشيف عفوصة وفي الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكشيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا يحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها) اي للرائح (اسماء مخصوصة) اي ليس لها اسماء الاعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر وغير ذلك (والاظهر ان ماعدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام) فان الاكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام (٧) ظاهر كلام المصنف وهو يحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروائح كما يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لا تحدث في الجواهر الفردة لان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان توجد في الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام (واذا تقور ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا بيان اقول الشارح من قبل لما سنبين (اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحرارة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو) اي الدليل (طريان العدم كما في اضداد ذلك) اي الحركة والضوء والسواد يعني ان في الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ فهو حادث الحركة الموجودة حادثة ولذلك في السكون (فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر) ان القدم ينافي العدم (والا) اعلم ان

(٦) فلا يتحمل ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوى حار كما يزجر اي يجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم وهو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي وقال بسائط الطعوم ثمانية وذكروا بعضهم ان المعدود فيها التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط (شرح مواقف) (٧) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد

(٧) ليس المقصود اثبات ٨٣ ❦ القدم لأن القدم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم

فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمرو هو تكلف ويمكن ان يوجد كلامه بانه مقدمة ثانية لازوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب (عصام) (٢) واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة القدم مطلقا للعدم والتلخيص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التي هي الاضداد قديمة لما انعدمت واللازم باطل لتحقق انعدامها فاللزوم مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما ثبت من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكونه طريان العدم على الوجود دليل

الا ليس في جميع المواضع للاستثناء بل في بعض المواضع مركب من ان ولا ثم ادغم احدهما في الآخر كما في هذا الموضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالعقول (لزم استناده) اي استناد ذلك التقديم (اليه) اي الى الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اي لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذا الصادر) تعليل معلوله محذوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار \* قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذا الصادر (عن الشيء) بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة) لكونه مسبقا بزمان الاختيار ذهب الآمدي الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوره قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه او لافتقاره الى امر آخر كمباشرة الاسباب فينا والثاني باطل في اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فللكلام الآمدي وجه (والمستند ٧ الى الموجب القديم قديم) ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلانقضاء بالحوادث لانها تستند الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكماء لكن بشروط متعاقبة كالحرركات اليومية (ضرورة امتناع ٢ تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمين والحكماء على ان القديم لا يجوز أن يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبقا بالعدم فيكون حادثا ولا قديما المقدر خلافه فثبت قدمه بمتنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما يمكن مستند الى الواجب بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واما ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو ازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال \* فان قيل لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث \* قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في التقديم \* فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لامكاننا \* قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلة الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما يمتنع عدمه عليه وانما ذلك على رأي الحكماء

سجدته الاماذكرنا (ابن عيسى)

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يتمتع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب \* قلنا انتاثير والتاثير انما يكون بين المتسايرين ولا تغاير ههنا على ماسياتي لهذا زيادة تحقيق (واما) حدوث (الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث (فلانها) اي الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عن الحركة والسكون الجسم والجوهر الفرد لا تخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر متحرك) فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح الشارح في مقاصده بقوله ههنا وهذا معنى قولهم اما تأويلا بمجموع الكونين بالكون الثاني فيتنفق الكتابان واما تأويلا للكون الثاني بمجموع الكونين فيكون ما في الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا ٧ معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا ٨ كما في آن الحدوث ٩ فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلنا ان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لانسلم ان ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا يخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان (قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) يعني ان هذا المنع لا يضر المعلن ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او لا يكون مسبوقا به واياما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على تقدير الثاني

( فلان )

(٧) الذي ذكره من امر الكونين في الحيز والحيزين (ابن عرس)  
(٨) لا في ذلك الحيز ولا في خير آخر  
(٩) اي كما في الكون الذي ينصف به الجوهر في آن الحدوث اي حدوث ذلك الكائن اذ لو كان ذلك الكون مسبوقا بكون آخر مطلقا لم يكن ذلك الا ان الحدوث والمفروض خلافه ولا يجوز ان يكون الآن الواحد ظرفا لكونين عارضين لمفروض واحد واذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا بكون آخر فلا يكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركا لانه لا بد في الحركة من كونين في حيزين كما لا يكون ساكنا اذ لا بد في السكون من كونين في حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو الجوهر عن احد الضدين المذكورين (ابن عرس)

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله في آن الحدوث الذي هو المراد فيكون  
 هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة ( على ان الكلام في الاجسام التي  
 تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان ) يعني يمكن الجواب  
 عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس يساكن  
 ولا يتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع في جواب آخر بقوله على  
 ان الكلام الخ ( ٣ ) واما حدوثهما ( ٤ ) اي الحركة والسكون ( فلانهما  
 من الاعراض وهي غير باقية ) لان العرض لو كان باقيا لكان بقاءه اما قائما به  
 اي بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض  
 عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود  
 وهو زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن الذات فيازم قيام العرض  
 بالعروض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة يجوز قيام العرض  
 بالعرض كقيام السرعة بالحركة قلنا لان سلم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة  
 المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الآخر بطيئا ولكون هذا  
 مختلفا فيه احتاج الى دليل آخر بقوله ( ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال  
 حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ) اي المسبوقية بقوله لما  
 فيها تعليل مقدم تقتضي وفيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة  
 ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم  
 حدوث الكون مطلقا لشبوته مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال  
 في الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل آخر وهو قوله ( ولان كل حركة  
 فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال ) قيل جواز  
 الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام  
 الحركة في بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل للحركة لتمثيل الاجسام  
 في الماهية انما يفيد الجواز الوفوع ( لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة  
 وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه ) فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة  
 والسكون الحادئين \* لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه \* لاننا نقول  
 ان القديم اسم لموجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو  
 ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلان نقض بالمعدوم الازلي

( ٣ ) واما الامر الثاني  
 من الامر اللذين لا بد  
 في الصغرى منهما وهو  
 اثبات حدوثهما

( ابن عرس )

( ٤ ) عطف على قوله اما  
 عدم الخلو

( ٦ ) الحركة التي هي  
 كونان في آئين في حيزين  
 او كون اول في حيز

(٢) اى فى ادلة اثبات الاعيان والاعراض (٣) (البحث) ٨٦ طلب الشئ تحت التراب

(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث  
(فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو  
محال) قلنا فيه منع لثبوته فى الفلك (وههنا) اى فى المذكورات ٢ (البحث  
٣ الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر) اى الجزء الذى  
لا يتجزى (والاجسام) هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر  
(وانه يتمتع) عطف على قوله لا دليل اى على تقدير انه لا دليل على انه يتمتع  
(وجوده) ممكن يقوم بذاته ولا يكون متخيلا اصلا (هذا وارد على قوله  
والجسم والجواهر لا يخلو عن الكون فى الخيز) كالقول والنفوس المجردة  
التي يقول بها الفلاسفة فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر  
بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المنجزة فاذا جاز كونه  
غير متجزى جاز كونه غير متحرك ولا ساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن  
تخلف عنهما ولا يلزم حدوثهما (والجواب ٨ ان المدعى حدوث ما ثبت  
وجوده بالدليل) والهاء يعود الى ما فى ما ثبت (من الممكنات ٩) لان المقصود  
اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآتية وحدث ما ثبت وجوده  
كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه  
تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول فيستند  
اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان ٢ المنجزة  
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات والثاني  
٣ ان ما ذكر) من الدليل على حدوث الاعراض (لا يدل على حدوث جميع  
الاعراض اذ منها) اى من الاعراض (ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه  
ولا حدوث اضداده) يعنى اذ لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث  
اضداده بالدليل وهو طريان العدم (كالاعراض القائمة بالسموات ٤  
من الاشكال ٥ والامتداد) اى الطول والعرض والعمق (والاضواء ٧)  
قوله الثانى ان ما ذكر يرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة  
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم (والجواب ان هذا غير محل بالفرض  
لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم  
الا بها) اى ضرورة انها لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان

وغيره (والفحص) طلب  
الشئ فى بحث وكذا التفيتش  
(والمحاولة) طلب الشئ بالحيل  
(والمزاولة) طلب الشئ  
بالمعالجة وبحث عن الشئ بحثا  
استقصى طلبه وفى الارض  
حفرها ومنه فبعث الله غرابا  
يبحث فى الارض (والبحث)  
عنه اثبات النسبة الايجابية  
او السلبية من الممثل بالدلائل  
وطلب اثباتها من السائل  
اظهار الحق ونفي الباطل  
(كليات ابي البقا)

(٥) لان التجريد ينافى  
التجزى (ابن عرس)  
(٨) هذا جواب بتحرير  
المدعى (٩) المعبر عنها  
بالعالم (٢) فلا شئ من العالم  
عندنا الا وهو متجزى  
بنفسه او تابع فى تجزيه  
لمتجزى بنفسه

(٣) حاصل السؤال  
ان المطلوب منها اثبات  
حدوث العالم بجميع  
اجزائه فلا بد من اثبات  
حدوث جميع الاعراض  
والدليل السابق لا يوفى  
بذلك على ما بين ههنا لانه

انما تنهض على اثبات حدوث ما شوه وادراك عدمه (ابن عرس) (٤) (ههنا)  
من الافلاك والكواكب (٥) الكربة (٦) العلوبة (٧) الكوكبية



ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا لم يصدق ان السموات لا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثه فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به او لم نشاهده لان العين التي قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لم ثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزوم الدور ٢ ( والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها ) اى فى الحالة مخصوصة ( وجود الحوادث فيها ) اى وهو اشارة الى رد قوله فلان ما لا يتخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل يلزم ثبوت الحادث فى الازل حاصله ان يقال لانسلم ان ما لا يتخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزوم ثبوت الحادث فى الازل وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة فى نفس الامر يلزم من وجود الجسم فى تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك ( بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمة مقدرة غير متناهية ) وازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة \* قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالتفسير الثانى وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على عدم الدائى وهو ظاهر ( فى جانب الماضى ) والا بدعباره عن استمرار الوجود لا الى نهاية فى جانب المستقبل والسرمد عبارة عن استمرارين ( ومعنى ازلية ٨ الحركات الحادثة انه ما من حركة ٩ الا وقبلها ) اى قبل الحركة ( حركة اخرى ٣ لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون ) الواو للحال ( انه لا شئ عن جزئيات الحركة بقديم ) بمعنى انه يوجد جزء واحد يبق ويستمر وجوده ( وانما الكلام فى الحركة المطلقة ) وهى قديمة عندهم \* حاصل السؤال لانسلم ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

(٢) وجوابه انا اثبتنا  
حدوث الاعيان بالاعراض  
لخصوصة كالحركة والسكون  
وحدوث الاعراض المطلقة  
بالاعيان لخصوصة  
(٨) جواب دخل مقدر  
تقديره لو كان الازل عبارة  
عن عدم الاولية او عن  
استمرار الوجود لم يصلح  
اطلاقه على الحركات الحادثة  
اعنى الحركات الفلكية  
فكيف يقولون بازليتها  
فاجاب عنه بان الازلية  
ههنا بمعنى آخر (قريعى)  
(٩) تحدث فى موضوعها  
الذى هو الفلك (ابن عرس)  
(٢) فالحركات الازلية  
من حيث انه لا اول لها حادثه  
من حيث ان كل حركة  
منها مسبوقه بغيرها  
( ابن عرس )

(٦) واذا فرضنا ان كل جسم لابد ان يكون في حيز ٨٨ فلا بد ان يكون ذلك الحاوي

المطلقة لا يخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بمحاذة  
 (والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق  
 مع حدوث كل من الجزئيات) تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت  
 قديمة اى وجوده في الازل لزم ان يكون شئ من جزئياته ازليا اذ لا تحقق  
 للكل الا في ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بأنه لا وجود  
 للمطلق في الخارج لان نفسه ولا في ضمن الجزئي فلا يلزم قدمه لانه صفة  
 الموجود (والرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام  
 لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم  
 (الحوى ٦) كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون  
 في الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون  
 في الحيز اما قضية مهمة فلا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام والجواهر  
 لان القضية المهمة في قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر  
 الذي هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز  
 عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم  
 المحوى ولو كان لكل جسم حيز لزم عدم تناهي الاجسام ويلزم منه  
 ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شئ حاو مماس لفلك الافلاك ٧ وليس  
 كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية  
 كما ثبت في موضعه بالبرهان القطعي والبرهان السلمي وغير ذلك من البراهين  
 الدالة على تناهي الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذي  
 هو مرادكم (والجواب ان الحيز عند المتكلمين ٨ هو الفراغ المتوهم الذي  
 يشغله اى يدخله الجسم) اوشغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده ٩ ولم يذكره  
 لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر شتمل (وينفذه) اى في الفراغ  
 المتوهم (ابعاده) ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث  
 ضرورة امتناع ترجع احد طرفي الممكن اى الوجود والعدم (من غير مرجح  
 ثبت ان له) اى العالم (محدثا) يعنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم  
 حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى  
 في العطل امكان وجوده وعدمه فلا بد من تخصيص يرجح احد الجانبين

(على)

محويا والحاوي له كذلك ولا ينتهى الى حاوليس  
 بمحوى لان المفروض  
 ان ذلك الحاوي جسم  
 فلا بد له من حيز واذا بطل  
 ان كل جسم لابد له من حيز  
 ثبت استثناء بعض الاجسام  
 عن الحيز فلم ينتقض الدليل  
 على حدوث جميع الاعيان  
 لانه مبنى على ان كل  
 جسم لابد له من حيز  
 نعم يثبت به حدوث ما  
 لا يخلو عن الكون في الحيز  
 (٧) وهو الفلك الاطلس  
 المسمى بالمحدود للجهات  
 اذ هو جسم لا حيز له عندهم  
 (ابن عرس)

(٨) واذا كان هذا هو معنى  
 الحيز فلا يلزم من كون  
 كل جسم لابد له من حيز  
 عدم تناهي الاجسام لان  
 ذلك انما يلزم من جعل  
 الحيز سطحيا باطنا من الجسم  
 وهو ظاهر فان الفراغ  
 المذكور فليس بجسم  
 ولا مستازمه (ابن عرس)  
 (٩) لا الفراغ المتحقق  
 كاهو مذهب بعض الفلاسفة

(٣) أتى بالاسم الظاهر ٨٩ مع ان الظاهر ان يقول والمحدث له فالعالم في كلامه اعم مما ثبت

حدوثه وعالم ثبت والمحدث  
للكل هو المحدث بالذات  
وقاعدة اعادة الشيء مبررة  
قد يعدل عنها (كنقروى)  
(٤) وانما لم يقل اى الواجب  
الوجود لان الاسم الشريف  
انما لدوله الذات المتعالية  
لان المفهوم (ابن عرس)  
(٥) اذا احتاج هو الممكن  
واذا وجد كان وجوده  
من غيره لا من ذاته لما عرفت  
آثفا فالمحدث للعالم هو الله  
الواجب الوجود لانه  
من ثبت وجوده لا يخلو اما  
ان يكون واجب الوجود  
او جائزه ولا جائز ان يكون  
جائز الوجود (عرس)  
(٦) فقله فلم يصلح محدثا  
للعالم اشارة الى مذهب اهل  
الحق من استناد كل المحدثات  
اليه تعالى ابتداء وقوله  
او مبدأه اشارة الى مذهب  
الفلاسفة من استناد  
الممكنات بعضها الى بعض  
حتى ينتهى اليه تعالى  
والتخصيص انه كان جائز  
الوجود لم يصلح ان يكون  
صانعا للعالم على المذهبين  
(عرس)

على الآخر ﴿والمحدث للعالم هو الله تعالى﴾ ٣ معنى تعالى اى جل وعلا عن الحد  
المطهرين وعما يقول المشركون في صفاته (اى الذات) الواجب الوجود الذى  
يكون وجوده (اى وجود الواجب) من ذاته ولا يحتاج الى شىء اصلا  
اذ لو كان (محدث العالم) جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح  
محدثا للعالم ومبدأه (٧) اى علة للعالم والالزم الدور او التسلسل (مع ان العالم  
اسم لجميع ما يصلح علما) اى علامة (على وجود مبدأه) الضمير فى له عائد  
الى ما (وقريب من هذا) اى قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ  
(ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان) اى المبدأ  
(ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اى للممكنات اذ لشيء  
يتمتع ان يكون علة لنفسه \* فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع  
قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه \*  
فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه \* قلت نعم فى الاعتبار  
واما فى الحقيقة فلا واما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف  
الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذ لو كان جائز  
الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار  
الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى ان يكون اثبانه بحيث لا يجعل بطلان  
التسلسل احدى مقاماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود  
الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة  
الى دليل بطلانه ليس افتقارا له وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة  
للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احدا دلة بطلان  
التسلسل (انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة  
مستقلة) لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهى) اى  
العلة (لا يجوز ان تكون نفسها) اى نفس الممكنات (ولا بعضها) واليه اشار  
بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشىء علة لنفسه)  
لان العلة مقدمة على المعلول وتقدم الشىء على نفسه محال (ولعله بل خارجا  
عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة) بيانه لو كان بعض الممكن لا على  
التعيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

(٧) بان يترتب سلسلتها فى الاحداث حتى ينتهى اليه (عرس)

(٣) لا يقال احتياج السلسلة الى علة ممنوع لانه امان يراد ٩٠ سلسلة الممكنات كل واحد

من احادها او الهيئة الاجتماعية فان كان الاول فكل من تلك الآحاد معلل بآخر لا الى نهاية وان كان الثاني فوجوده اعتباري والكلام في الموجود الخارجي والامر الاعتباري لا يحتاج الى علة موجودة في الخارج لانا نقول ليس له ماد واحدا منهما وانما المراد بالسلسلة الكل من حيث هو كل وهو عين الآحاد ولا ريب في ان الكل بهذا المعنى موجود خارجي ممكن فيحتاج الى علة ولا جائز ان تكون نفس السلسلة ولا بعضها لما تبين (عرس) (٣) الدالة على بطلان التسلسل (ابن عرس) (٤) سلسلة الممكنات مترتبة معلولا على علة لا الى نهاية على سبيل التضاد ثم نفرض من المعلول الاخير

لعلة وهما اشكال ٢ وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلية في السلسلة فيحينئذ يتمتع الافتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل او نسلم افتقاره الى علة هي نفسه على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثاني والثاني للثالث والثالث للرابع وهذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثاني بديهى البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني وبطلان اللازم دليل على بطلان المزموم والتسلسل على ثلاثة اصناف الاول في طرف الماضي فقط اى لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء في طرف المستقبل والثاني في طرف المستقبل فقط اى لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء في طرف الماضي والثالث في طرفيهما اى لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين والثاني من الاول (ومن مشهور الادلة ٣) عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اعنى استحالة ترتيب الامور الغير المتناهية المتجمعة في الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ معلول آخر لانهاية لعلة او من جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لانهاية لمعلولاته او من الجانبين معا (وهو) اى برهان التطبيق (ان نفرض ٤ من المعلول الاخير) وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا (الى غير النهاية جملة ٥ وما قبله) اى قبل المعلول الاخير (بواحد مثلا) اى بمرتبة واحدة اى بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية نقص من الجملة الاولى بذلك الواحد (الى غير النهاية جملة اخرى) تقرير الدليل ان الحوادث لو كانت غير متناهية واخذنا جملة من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم نطبق الجملة بان يجعل الاول) اى الجزء الاول (من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا) اى الثالث بالثالث والرابع

(الرابع)

(٧) اي فيما ضبطه وجود ٩١ من الممكنات سواء كانت مجتمعة في الوجود كافي للعلل

والمعلومات المترتبة المذكورة  
او غير مجتمعة كافي للحركات  
الفلكية (عرس)  
(٨) والمعنى ان هذا التطبيق  
الذي وقع الاستدلال به على  
بطلان التسلسل انما اعتبر  
بين الامور المضبوطة  
بالوجود الخارجى المستغنية  
في وجودها عن الاعتبار  
والتعلل لاجل الاستدلال به  
على تناهيها وامتناع كونها  
ليست منتهية وهو بهذه  
الصفة لا يمكن ان يكون  
في الامور المدعية الوهمية  
الخاصة بالنقط اعلم في التطبيق  
بانقطاع الوهم وذهابها فيه  
باعتباره والوهم عاجز عن  
ملاحظة تلك الامور الوهمية  
التي لا تنهى فتقطع تلك  
الامور بانقطاعه عن تطبيقها  
فلا يكون فيها للتطبيق  
المذكور مساع بخلاف  
الامور المحققة الوجود حيث  
يفرض العقل التطبيق فيها  
فيتم على الوجه المطلوب واذا  
تقرر ذلك فلا يرد النقص  
على هذا الدليل بمراتب العد  
الذي هو وهمي محض

(ابن عرس)

بالرابع والخامس بالخامس ( فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد  
من الثانية كان الناقص ) اي الجملة الثانية ( كالزائد ) اي الجملة الاولى  
( وهو محال ) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى في الحدين فلا حد فيهما  
من جانب اللانهاى وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد من الآخر  
فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهي لامن جهة  
التساوى في المقدار ( وان لم يكن فقد وجد في الاولى مالا يوجد بازائه )  
الهاء يعود الى ما ( شئ في الثانية فينقطع الثانية وتنهى ويزم منه ) اي  
من تنهى الثانية ( تنهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه )  
اذ المفروض كذلك ( والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة )  
وقد فرضناها غير متناهيين هذا خلف ( وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل  
٨ تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم ) قوله  
هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس صحيح  
بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلومات الله  
تعالى ومقدوراتهم مع ان المطلوب الهى هو التناهي غير ثابت لان كل واحد  
من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل  
فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال  
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهييتين  
امور وهمية ليس لها جلتان في نفس الامر يكون احديهما منطبقة للآخرى  
فصار ان الجلتين المفروضتين في الاعداد والمعلومات والمقدورات  
منقطعتان في ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه  
وليس يلزم من انقطاعهما في الوهم انقطاع ما لا يتناهي في نفس الامر  
حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجلتان في نفس الامر فلا ينصور ان يكون  
انقطاعهما في نفس الامر ( فلا يرد النقص بمراتب العدد بان يطبق جلتان  
احديهما من الواحد لالى نهاية والثانية من الاثنين لالى نهاية ولا معلومات  
الله تعالى ولا مقدوراتهم ) هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص ( فان الاولى )  
اي معلومات الله تعالى ( اكثر من الثانية مع لا تناهيهما ) اي معلومات الله  
تعالى ومقدوراتهم لان كل ماهو مقدور الله فهو معلومه ضرورة بخلاف

( ٨ ) نقولنا الاعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات ٩٢ الموجودة غير متناهية لان

الاول معناه ان مامن عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثاني معناه ان مادخل تحت الوجود الخارجى من الممكنات لانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال فقوله وذلك لان معنى ما لا تنهى الخ فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق الخ

( عرس تتمه )

(٩) اى دخول ما لا نهاية له (٢) قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائره اخبار المحدث ولقد اشار الشارح الى الثانى وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلامية يستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا ( عصام ) (٣) الواحد اذا استعمل من غير تقدم الموصوف اريد به المتوحد فى ذاته واذا جرى على الموصوف اريد به المتوحد فى صفته ( شرح مواقف )


العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلوماته وليس بمقدوراته لان المقدورية يقتضى صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والا لم يثبت الوحدة والامر ليس كذلك ( وذلك ) اى عدم ورود النقض المذكورة ( لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى جد لا يتصور فوقه ) فوق حد ( آخر ) اى عدم تنهيهما انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجى ( لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل فى الوجود فانه محال ٨ ) اى الدخول ٩ فى الوجود محال يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما فى نفس الامر لان التساوى فى نفس الامر فرع وجودها فى نفس الامر بخلاف ماله وجود فى نفس الامر فانه يلزم احدا لغيره اما انقطاعه فى نفس الامر فيكون ما لا يتناهى فى الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه فى نفس الامر فيلزم تساوى الجلتين الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ما ثبت فى نفس الامر والواقع ( الواحد ٢ ) يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة ) يعنى ان صانع كل شىء ابتداء هو الله تعالى واحد عندها هل السنة والجماعة خلافا للشوية فانهم قائلون بانه اثنان الاول خال الخير والثانى خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهر من وهو عبارة عن ابليس وهى الشيطان وقيل الاول النور والثانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير ينبغى ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغى ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منقطع عن درجة الالهية ويمكن ان يحجب عنه بان يقال لانسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشريرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة لنا وبالنسبة الى الله تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم ( والمشهور فى ذلك ) اى فى كون صانع العالم واحدا ( بين المتكلمين برهان القمان ) اى التنازع ( المشار اليه

( بقوله )



بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن  
الهان لامكن بينهما تمنع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه  
لان كلا منهما (اي من الحركة والسكون) (في نفس الامر ممكن) يعني كل واحد  
منهما بالنسبة الى نفسهما مع قطع النظر عن الآخر (وكذا تعلق الارادة  
بكل منهما) اي من الحركة والسكون (اذ لا تضاد بين الارادتين) اي  
ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريدان نعم متعلقهما وهو زيد  
واحد لكنه ليس بحمل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه  
بخلاف ارادة الواحد للضدين فانهما متضادان لا اتحاد المحل (بل بين المرادين)  
اي بل التضاد بين المرادين \* اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض  
عما قبله ففي كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثاني فقط وفي كل  
موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثاني وبل ههنا للامر  
الاول (٧) وحينئذ اما ان يحصل الامر ان (اي المرادان في حالة  
واحدة) فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما) ايضا عجزها حيث  
عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر \* وفيه بحث لان مريدا احد الضدين ساكت  
عن الضد الآخر لا يريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض  
ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا \* قوله فيلزم عجز  
احدهما اضافة لاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله او لا يعم  
انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو  
المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون (وهو) اي  
العجز (امارة الحدوث) فلا يصلح لكونه الها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر  
وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم  
واحدا بالضرورة \* قوله امارة الحدوث اي دليله والا فالامارة لا تفيد  
القيين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخالف المراد يفيد العجز  
قطعا لا فلنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعي ليس في محله  
(والامكان لما فيه من شائبة) اي رائحة (الاحتياج) واللام في الممتنع  
بامارة والضمير في فيه راجع الى عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامكان التمانع  
المستلزم للمحال فيكون) اي التعدد (محالا وهذا في تفصيل ما يقال

(٧) لما فرغ من بيان الملازمة  
بين امكان الهين وامكان  
التمانع اخذ في بيان بطلان  
اللازم الذي هو امكان التمانع  
بقوله فحينئذ حصل اجتماع  
الارادتين على الوجه  
المذكور على سبيل الفرض  
لزم من ذلك محال لذاته قطعا  
لانه اما ان يحصل الامر ان  
الح (ابن عرس)  
(٩) الذي ذكره في ترتيب  
هذا الدليل وبيان وجه  
دلالة مفصلا

(٨) لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده  يشمل الكافة من العامة والخاصة

وانه صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس الجعنين وبالمحاجة مع المشركين الذين غلبت عليهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يحدى معهم الا الادلة الخطابية البنية على الامور العادية والمقبولة التي تفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم يشمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعجزها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير اليه قوله تعالى ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واختياراً قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاخر وحاصله انه لا يتوجه الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة اقناعية

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم مجزؤه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمنع دفع هذا المنع بقول الشارح لا يمكن بينهما تمنع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب (او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما) اي الممانعة والمخالفة (المحال) تقرير ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لانسلم ان تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقرير التعدد لاستلزامها المحال اعني اجتماع النقيضين \* دفع هذا المنع قول الشارح لان كلامهما في نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لا تجب على الواجب تعالى كما بين في موضعه (وان يمتنع اجتماع الارادتين كراداة الواحد) اي كامتناع ارادة الواحد (حركة زيد وسكونه معا) واما اندفاع هذا المنع فلانه لا تضاد بين ارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى ارتفع بصفات المدح عما يشركون به من اصنام اي انها ليست شركاء له لانهم لا يخلقون شيئاً (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية) اي منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اي ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه (على ما هو اللائق بالخطابات ٨ فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض) اي غلب بعضهم اي لو كان فيهما آلهة لعل بعضهم على بعض (والا) اي وان لم يكن الحجة اقناعية اي ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية (فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما) اي السموات والارضين

(عن)

(عمر بن)

( ٣ ) واعلم انه لما كان القول ٩٥ بخطابة هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفي على

كثير من العلماء وذهب جمع  
غير الى ان الملازمة فيه قطعية  
اراد الشارح استقصاء  
القول فيه بذكر ما يظهر  
احتماله مع ذكر الجواب عنه  
لازالة الابهام عن دعواه  
وايضاح وجه الدلالة  
وانكشافه انكشافا تاما ثم انه  
لماتين تعذر كون الملازمة  
عقلية على احد التقديرين  
السابقين وكون اللازم  
غير منتف على التقدير  
الآخر اراد ان يبين ان  
الملازمة ههنا من التعدد  
والفساد المفسر بعدم التكون  
لا يكون قطعية

( ابن عرس )

( ٣ ) وايضاح ذلك ان نقول  
هذا التوجيه يصير بمعنى  
لو وجد صانعان لازم فساد  
وهو عدم تكون العالم  
واللازم باطل ضرورة ثبوت  
تكونه فالملزوم مثله وهو  
التعدد واما بيان الملازمة  
فهو بان نقول قد ثبت  
ان التعدد مستلزم لامكان  
التامع واذا كان كذلك  
لم يكن احدهما الخ

واذا لم يكن احد صانعا لم يوجد الخ فيثبت بطلان اللازم فيثبت المطلوب فقال لا يقال ذلك لانا نقول الخ ( ابن عرس )

( عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم ) اي لا يستلزم الفساد  
بالفعل فالملازمة ممنوعة اي هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق  
التخالف والتامع ومجرد التعدد لا يقتضي التخالف ( لجواز الاتفاق على  
هذا النظام وان اريد به ٢ ) بالفساد ( امكان الفساد فلا دليل على انتفائه ٣ )  
اي الفساد اي فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم ( بل النصوص  
شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام ) لقوله تعالى يوم تبدل الارض  
غير الارض والسموات مطويات وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطي  
السجل ( فيكون ممكنا لاحالة ) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة  
( لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونهما ) يعنى ان لا توجد  
السموات والارضون اولا بالذات ( بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما  
تامع في الافعال ) قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير  
برهان التامع انه لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما  
بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافى  
القدرة والثاني يوجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والثالث  
يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء ( فلم يكن  
احدهما ) لا على التبيين ( صانعا فلم يوجد مصنوع ) اضافة الاحد للعموم  
فيفيد عدم صنع كل منهما ( لانا نقول امكان التامع لا يستلزم الاعدم تعدد  
الصانع ) بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع  
لجواز صنع احدهما او ايراد ان امكان التامع لا يستلزم الاعدم تعدد الواجب  
تعالى في الواقع لبرهان التامع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله  
لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع ( وهو ) اي امكان التامع ( لا يستلزم  
انتفاء المصنوع ) تقديره ان الملازمة المذكورة في الآية الكريمة على تفسيرك  
بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون  
قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيهما لا يستلزم الا امكان التامع وهو  
لا تستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان  
كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما  
آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التامع لا يستلزم الخ فيه بحث

لازما للتعدد وهو عدم كون واحد منهما صنعا يستلزم عدم المصنوع بالضرورة ولكن قد ينشأ ان عدم كون واحد منهما صنعا لا يكون لازما عقليا للتعدد لجواز الاتفاق عفلا وانما امتنع عادة (ابن عرس) (٣) على انه يرد على جعل اللازم من التعدد عدم التكون بنسأ على تفسير الفساد بذلك منع الملازمة بين التعدد وعدم التكون (عرس)

(٤) بعدم التكون المذكور (٥) اذ معنى عدم تكون الشيء بالفعل ان لا يوجد ذلك الشيء في الخارج فان كان المراد من عدم التكون ذلك وهو الوجه الظاهر من الاطلاق فالملازمة ممنوعة وقد سبق بيان بطلانها (عرس)

(٥) الذي هو التكون

(٦) عدم التكون بالامكان

(٧) استحالة الاستدلال

على انتفاء المقدم الواقع

في شرطية لو بانتفاء التالي

(عرس)

لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاع المصنوع وهو محال حاصل معنى الجواب الاول ٢ ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صنعا على قوله لا يمكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صنعا ثنوع اذ لا يلزم من عدم كون احدهما صنعا انتفاء المصنوع (٣) على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل (بجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين) (ومنع انتفاء اللازم ٥) اي يرد منع انتفاء اللازم (ان اريد ٦ بالامكان) بناء على ان الكل ممكن يمكن عدم تكونه \* فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين \* قلت امكان عدم التكون يدل على تكونه لاعدمه فلا محذور حاصل الجواب الثاني اشارة الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان (فان قيل ان ٧ مقتضى كلمة لولا انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فيه) يعني لا يلزم من هذه الآية الكريمة الانتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد \* لا يقال اذا دل الكلام على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقط حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر \* لانا نقوله لانسلم حصول المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهذا ليس كذلك فانه لما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء المزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقي انتفاء المزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الماضي بسبب انتفاء التعدد) يعني انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تفيد بالماضي \* نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن القصد الى المقصود بالانحراف احسن (قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط) حتى قالوا ان لولا انتفاء الثاني دون العكس كما هو المشهور (من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الازدهان

احدا الاستماتين بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما  
 قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد  
 اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذ الواجب لا يكون الا قديما)  
 بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر في اداء المسائل غاية الاختصار  
 فلا يليق بحاله الا التطويل (اي لا ابتداء لوجوده) اي الواجب (اذ لو كان  
 حادثا مسبقا بالعدم لكان وجوده) اي الواجب تعالى (٢ من غير ضرورة  
 حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ تكون  
 دلالة على القديم صريحة (لكنه ليس بمستقيم للقطع بتفاير المفهومين)  
 لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن ان يكون وجوده  
 من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية (وانما الكلام في التساوي  
 بحسب الصدق) اي البحث في انه متساو في الصدق ام لا (فان بعضهم على  
 ان القديم اعم لصدقه) اي القديم (على صفات الواجب بخلاف  
 الواجب فانه لا يصدق عليها) اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام  
 بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوي في الصدق فحينئذ يستقيم  
 الكلام (ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات  
 القديمة) هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب  
 لتعدد القدماء (وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضير)  
 رجه الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته  
 فيكون الواجب والقديم مترادفين \* قوله وفي كلام البعض خبر وتصريح  
 مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم منه  
 ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اي القديم (لولا يمكن واجبا لذاته لكان  
 جائز العدم في نفسه) اذ لا واسطة بينهما اي الامر الثالث بين القديم  
 والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث  
 تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده  
 والحادث هو الموجود الذي يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع  
 النسبة الحكمية والثاني ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة  
 بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين اولزم اجتماعهما

(٢) دليل على دعوى المتن  
 وليس متعلقا بقوله تصريح  
 بما علم التزاما حتى يتجه انه  
 لا يتم لان الدليل لا يفيد  
 الا اللزوم في نفس الامر  
 وهو لا يفيد العلم به التزاما  
 وان الواجب كالقديم من  
 لوازم الله فلا معنى لجمعه  
 من لوازم الواجب دون  
 المستجمع (عصام)  
 لان ما كان وجوده مسبقا  
 بعدم لا بد لوجوده من مرجع  
 كما سبق بيانه ولا معنى  
 للواجب الا ما كان وجوده  
 من ذاته ولا معنى للممكن  
 الاحتياج في وجوده الى  
 غيره فيكون وجوده من  
 ذلك الغير فالقديم لازم  
 قطعي للواجب ظاهرا  
 اللزوم جدا بحيث يظن  
 وحدة المفهوم في لفظ  
 الواجب والقديم حتى  
 وقع في كلامهم  
 (ابن عرس)

وكل ذلك محال (فيحتاج ٢ في وجوده الى مخصص فيكون محدثا) اى محدوثا  
 ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذلا نعى بالمحدث  
 الا ما يتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بإيجاد شئ آخر) لان المحدث  
 الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار الى الغير وما وقع في كلام  
 بعض العلماء من الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته فنعناه انها واجبة  
 لذات الواجب اى مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق التصد  
 والاخير (ثم اعترضوا ٥ بان الصفات ٦ لو كانت واجبة لذاتها لكانت)  
 اى الصفات (باقية والبقاء معنى ٧ فيلزم قيام المعنى ٨) اى البقاء (بالمعنى)  
 اى بالصفة (فاجابوا بان كل صفة ٢ فهى باقية ببقاء هو) اى البقاء (نفس  
 تلك الصفة) اى البقاء ليس اصرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض  
 بل ٣ البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود  
 (وهذا في الكلام) اى كلام سعيد الدين الضرير (في غاية الصعوبة ٥  
 فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعنى ان قلنا بكون الصفات  
 واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد  
 (والقول بامكان الصفات) يعنى ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود  
 لذاته هو الله تعالى لاصفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة (ينافى  
 قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث  
 فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذى وعده الشارح (فان زعموا انها)  
 اى الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم) هذا جواب  
 عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان  
 وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه لا تنافى بين الحدوث الذاتى وبين القدم  
 الزماني (وان هذا ٧ لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات  
 الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحديث  
 الى الذاتى والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد) لان القول بان صفات  
 الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال فى العناصر  
 كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد  
 وكذا غيره مما يقولون بقدمه (وسياتى ٩ لهذا زيادة تحقيق) (الحى) معناه

(٤) ذلك القديم (٢)  
 الا المحدث بالمعنى الاعم الذى  
 تقدمت الاشارة اليه وهو  
 ما يتعلق الخ (٥) اى  
 اصحاب هذه المملكة على  
 انفسهم حيث قالوا بوجوب  
 الصفات لذاته واستدلوا بما  
 ذكر بان هذه الصفات الخ  
 (ابن عرس) (٦) المقدسة  
 (٧) اى صفة فيحتاج  
 بالضرورة الى موصوف  
 يقوم به (ابن عرس)  
 (٨) وذلك يجزى الى القول  
 بجواز قيام العرض بالعرض  
 وقد قالوا بامتناعه  
 (ابن عرس)

(٢) من الصفات المقدسة  
 (٣) وتحقيق الجواب انه  
 ليس البقاء صفة وجودية  
 واعما هو عبارة عن استمرار  
 الوجود (ابن عرس)  
 (٤) الذى ذكره من كون  
 الصفات واجبة لذاتها  
 (٥) وعلى مراتب الاشكال  
 (٦) اى تقدم الذى تصف  
 به او المعنى (ابن عرس)  
 (٨) الكلامية  
 (٩) فى مباحث الصفات



( ٢ ) انه تعالى حتى هذا مما اتفق عليه النحل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر

كل عالم قادر فهو حتى بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي او قوة الحس والحركة ولا يتصور في حقه تعالى فقالوا انها هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة

( مواقف مع شرحه )

(٣) هباء سماء وزنده توزه دينور وهو ايه أغوب وير يوزينه طاعلمش خرده طوبراغه دينور (اوقيانوس)

(٤) اشد سواد

(٥) خاطرانسانك درونه

لايح اووب جولا نايدين

شيئه دينور رأى وفكر

وتدبير ووسوسه كبي

هاجس معناسه

(اوقيانوس)

(٦) الافعال اى المفعولات

لانها التي يشتملها العالم

واما نفس الافعال فعبارة

في اسمه تعالى انه تنقهر الموجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله وادراكات تحت ادراكه حتى لا يشهد عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول مدرك (القادر ٢) والقدير بمعنى الا ان الاول ابلغ في الوصف والقدرة ومعناه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود سواء واستغنى عن معاونة غيره (العليم) معنى وصفه به كالعلمه وكما له انه احاطه بكل شئ علما ظاهرا وباطنا ولا آخرها دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين (السميع) المعنى فيه انه لا يعزب عن ادراكه مسموع وان خفي من مستتر السر المستر بل ادق من ذلك ويدرك حسن حركة الهباء في بهم في النظاما يسمع مناجاة المتناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجنان يسمع بغير اصمحة ولا آذان كما يفعل بغير جارحة ولا بنان ويتكلم بغير لغات ولا لسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان فن لم يدقق نظره فيه ولا شك يقع في محض التشبيه (البصير) معناه لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصرة منزعة عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كأنطباعه في حدقة الانسان فان ذلك من صفة الحدثان وحظ البصر الحسى مقهور قاصر لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجس ولا الخواطر والارواح ولا الضمائر والشائى المرید لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع اى الطريق الغريب (والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه) الضمير في يشتمل عائدا الى عالم والهاء في عليه الى ما (من الافعال المتقنة) بيان ما (والنقوش المستحسنة لا يكون) خبران (بدون هذه الصفات) اى الى القادر الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كسبي واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالفهوم من كلام الشارح انه بديهى وليس كذلك فلهذا اراد بديهية الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كسبيا \* قوله لا يكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والبصر كاف في النظام المستحسن فلا يثبت السمع والبصر \* اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدم مستقلين لكونهما نوعين آخريين من العلم \* فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت وهو يفعل فعلا عجيبا

عن تعلقات التكوين عند القائل به وتعلقات القدرة عند غير القائل (ابن شجاع)

(٢) لجواز ان يخلق الله تعالى فيها علما بذلك الفعل (١٠٠) الصادر عنهما اويلهما

حالا فحالا ماهو مبدأ  
لذلك الفعل الصادر منهما  
(شرح مواقف)

(٣) واذا كان انتقاؤها عنه  
تعالى امرا يقينيا فثبت  
هذه الصفات له تعالى امرا  
يقيني بالضرورة فهذان  
طريقان لاثبات هذا  
المطلوب (ابن عرس)  
(٤) فان الهواء خال  
عن الالوان والطعوم  
المتضادة كلها

(شرح مواقف)

(٥) يمكن اثبات بعضها  
بالشرع لانه قد ورد الخ  
(٦) من النصوص القطعية  
من الكتاب والسنة  
(٧) ذلك تقدير العزيز العليم  
انه عليم بذات الصدور  
تنزيل الكتاب من الله  
العزيز العليم قال لا تخافا  
انني معكما اسمع وارى  
قد سمع الله قول التي تجادلان  
في زوجهما وان عزما  
الطلاق فان الله سمع عليم  
الآية (٨) التي هي البعض  
من الصفات المشار اليها  
(٩) اى بالدالة السمية  
(٢) اى في اثبات تلك الصفات

مع عدم العلم في كل واحد من النحلة والمنكوت \* قلت ان كل حيوان يفعل  
فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل (على ان اضدادها) اى اضداد الصفات  
المذكورة (نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها) اى عن النقائص يريدانه  
للمتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهى الموت والعجز  
والجهل والصمم والعمى وكلها نقص ٣ نوقش فيه بان هذا مسلم في الحياة  
والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم  
بلى عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما  
الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلوا محل ٤ عن الضدين مع عدم قبوله لهما  
ولا نقص فيه كالا استدلال الحسى فان عدمه نقص فينا لا في البارى لعدم  
قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص في البارى يجب  
تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كمال  
واخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق عنه (وايضا ٥ قد ورد الشرع ٦ بها) اى  
بالصفات المذكورة يعنى ان الله تعالى نص في كلامه القديم على ذلك حيث  
قال ولا يحيطون بشئ من علمه انزله بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين  
الى غير ذلك من الآيات ٧ (وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) اى على  
الصفات ٨ المذكورة (فيصح التمسك بالشرع ٩ فيها) اى في الصفات ٢ قوله  
وبعضها الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع  
موقوف على تلك الصفات فلو استدلل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون  
المعول علة لعلمه فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها لا يتوقف الخ \* حاصله  
ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد  
والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف  
ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع تعالى وكلامه وحياته فلا يصح التمسك  
بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر (كالتوحيد) ٣ اى يصح التمسك  
على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعى وثبوت الشرع لا يتوقف  
على التوحيد بل على غيره \* واعتراض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود  
وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع  
فلا استدلال بالشرع على التوحيد دور \* جوابه ان غايته استلزام الوجوب

(٢) التي لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح اثباتها (٣) اى كما ان التوحيد (الوحدة)

لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد (قره كال)

(٩) لما نبه على جواز التصريح ١٠١ بماعلم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع

والا فقد علم انه ليس  
بعرض ونظائره من وجوب  
الوجود ولقد سلك الشارح  
في نفي المرضية طريقا بعيدا  
مع ان هناك طرقا اقصر منها  
ما ذكره في شرح المواقف  
ان العرض يحتاج الى محله  
والواجب مستغن عن جميع  
ماعداء ومنها ان العرض  
يتبع في التحيز والواجب  
ليس بتمحيز فضلا عن  
ان يكون تابعا لانه يخص  
مذهب المتكلمين ومنها  
ان العرض من اقسام الممكن  
ومنها ان محله ان كان واجبا  
تعدد الواجب لذاته وان كان  
حادثا يكون اولى بالحدوث  
(عصام) (٧) ولا خفاء  
ان الاولى بنفي المرضية عنه  
صفاته لانها اشبه بالاعراض  
وكأنه احتج الى نفي كونه  
عرضا لايها اطلاق النور  
في الشرع عليه تعالى عرضه  
(عصام) (٨) اي في وجوده  
(٩) وهو سبحانه تعالى  
الواجب لذاته فيكون من جملة  
العالم فلم يصح محدثا للعالم (٢)  
عند المتكلمين مطلقا وباتفاق  
العقلاء يمتنع بقاء بعض انواعه

الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا  
فلادور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة  
على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع  
عليها دور قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم  
على الصانع شرع فالدور لازم \* جوابه ان الشرع موقوف على كلامه  
تعالى بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون  
مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (ونحو ذلك) كثبت  
علمه وحياته وقدرته وارا دته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس) اي محدث  
العالم (بعرض) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة  
بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض  
فان قلت لانسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور  
والظلمة والطبايعين قالوا بالوهية الطبائع الاربع من الحرارة والبرودة  
والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية النور والظلمة  
قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا  
من الاعراض وكذا البطايعين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعا  
للعالم (لانه) اي العرض لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يقومه فيكون  
ممكنا ٩ ولانه يمتنع بقاءه ٢ اي العرض (والا ٣) اي وان لم يكن البقاء  
ممتعا (لكان البقاء معنى قائما به) اي بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو  
محال) لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض  
او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض  
بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات  
والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استقرار الوجود  
فلم ان البقاء غير الوجود لان استقرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء  
زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو  
محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان  
قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف  
المقدر واياما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديما

كلا اعراض السبالة ويجوز عليه العدم مطلقا (٣) اشارة الى دليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض (ابن عرس)

(٢) اى على اسرين (٣) جوهر او عرضا (٤) اى ١٠٢ موجود في الخارج (٥) اى المتصف

والواجب الذي هو صانع العالم لابد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب (لان قيام العرض بالشئ معناه) اى معنى قيام العرض بالشئ (ان تحيزه) اى العرض (تابع لتحيزه) اى الشئ (والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيزه غيره بتبعيته وهذا) اى دليل امتناع بقاء العرض (مبنى ٢ على ان بقاء الشئ ٣ معنى ٤ زائد على وجوده) اى الشئ ٥ فاورد الشارح لهذا المطلوب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيهما من زيف وهو قوله ولانه يتمتع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل المحالية وقوله وهذا ٦ مبنى اشارة الى تزيف الدليل الثانى (وان القيام ٧ معناه التبعية ٨ فى التحيز) معطوف على ان بقاء الشئ فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية فى التحيز لكان للتحيز تحيز وينقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد هكذا ظن الفلاسفة وليس بشئ لان تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدون بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال ٩ على العرض دون الجوهر (والحق ٢ ان البقاء ٣ استمرار الوجود وعدم زواله) اى الوجود ٤ لا معنى زائد على الوجود (وحقيقته) ان البقاء (الوجود ٥ من حيث النسبة الى الزمان الثانى) الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان الثانى عين البقاء لان البقاء زائد على الوجود (ومعنى قولنا وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات ٧ لما صح قولهم وجد فلم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات ٨ والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد فلم يبق (انه حدث ٢ فلم يستمر ٣ وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى) يعنى ان بقاء الوجود فى الزمان الثانى فمضى وجد فلم يبق وجد فى الزمان الاول دون الزمان الثانى فلم يلزم من هذا عروضة بجهة نفي الوجود ايضا حاصل الجواب ان المنفى نسبة الوجود ٤ لا نفسه (وان ٥ القيام ٦)

(معلوف)

بالبقاء (٦) اشارة الى منع الملازمة التى دل عليها قوله والا لكان الخ (٧) اشارة الى بطلان التالى وهو (٧) اى قيام العرض بغيره (٨) اى كون العرض تابعا (٩) من محل الى محل آخر على ما سبق (٢) قوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين (عصام ٣) ليس معنى موجودا فى الخارج بل هو استمرار الوجود (٤) اى وجود ذلك الشئ (٥) اى وجود الشئ (٦) اى نسبة الوجود (٧) اى على وجود الذات (٨) اى على وجود الذات (٩) فانه تناقض (٢) وجوده (٣) بل العدم (٤) الى الزمان الثانى لان نفسه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادته فى الخارج فتأمل (قره كال) (٥) والحق ايضا ان الخ (٦) اى قيام المعنى بالشئ المقوم له سواء كان ذلك المعنى عرضا او لا ليس معناه التبعية فى التحيز وانما معناه ما هو اعم من ذلك وهو

اختصاص الناعت الخ (ابن عرس)

(٤) هذا نقض اجابى الدليل ١٠٣ الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقديره ان دليلكم

بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما نسيان في تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقاءها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذلا بعد في تجدداتها فلما جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود ( هو اختصاص في الناعت بالمنعوت ) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى احدهما نعتا والآخر منعونا وحينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى ( كما في اوصاف البارى تعالى ) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى ( ٤ ) وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها ( اى مع مشاهدة بقاء الاجسام بتجدد الامثال ) الباء متعلق ببقاء ( ليس بابعد من ذلك في الاعراض ) اى من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة بقاءه بتجدد الامثال \* قوله وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول في الاجسام ففي الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمة بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة منعا كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه ( نعم تمسكهم ) جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا ( في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطيئها ) اى الحركة ( ليس بنام ) خبر تمسكهم ( اذ ليس ههنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية ) هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان من مطلق الحركة ( اذا لانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ) لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حار بل يختلف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها ( ولا جسم ) لانه مركب ومتميز وذلك ( اى كونه مركبا ومتميزا ) اشارة الحدوث ( جوز اليهود والخنابلة اطلاق

لا يميزان الامثال كمال التميز كافي المتن ( حاشية سيلكوتى وكنقزوى )

الجسم عليه تعالى بمعنى المركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا ومعنى اما لفظا  
فستحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا  
والاول يوجب تعدد الالهة والثاني يوجب اتصاف الجزء باضداد مثل  
العجز والجهل وذلك اشارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث  
الكل واما الكرامية وهشام بن ٢ الحكم ٣ فيطلقون الجسم بمعنى  
القائم بالذات لا المركب والمتبعض وهم مخطئون لفظا لان اسماء الله تعالى  
توقيفية ولذا لا نسبه طيبا وفاقها مع ان في الجسم مبادرة الذهن الى  
المركب لانه معناه لغة (ولا جوهر) اما عندنا فلانه (اي الجوهر) اسم للجزء  
الذي لا يتجزى وهو متميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال (عن ذلك)  
اي من التميز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه) اي  
الجوهر (اسما للموجود لا في الموضوع مجردا كان) كالقول والنفوس  
(او متميزا) كالاقسام (لكنهم جعلوه) اي الجوهر (من اقسام الممكن ٦  
وارادوا به) اي بالجوهر (الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع)  
اي في محل (واما اذا اريد بهما ٧) اي بالجسم والجوهر (القائم بذاته ٨  
والموجود ٩ لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما) اي الجسم والجوهر (على  
الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اي باطلاق ١٢ (مع تبادر الفهم  
الى المركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والتميز) عند اطلاق الجوهر  
وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل  
عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد ولهذا يسمى الجزء الذي  
لا يتجزى جوهر لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه  
بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهر اولان الجوهر  
عند البعض الآخر من المتكلمين هو التميز الذي لا ينقسم والتميز هو  
المتكّن في مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة  
والسكون فيكون الجوهر حادثا لما من انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو  
عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع  
العالم جوهر وهو المراد (وذهب الجسمة والنصارى) اشارة الى جواب  
سؤاّن مقدر وهو ان يقال ان الجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى

- (٢) من متكلمى الشيعة  
(٣) قال ابن الحكم الله جسم  
طويل عريض عميق متساو  
طوله وعرضه وعمقه  
كالسيكة البيضاء يتلاءم  
في كل جانب وله لون وطعم  
ورائحة ومجسة وليست  
هذه الصفات غير ذاته  
ويقوم الله ويقعد ويتحرك  
وهو سبعة اشبار باشبار  
بفسه ماس للعرش بالافتاوت  
وانما يعلم الاشياء بعد كونها  
(شرح مواقف) (٤) اي  
كونه تعالى ليس بجوهر  
(٥) اي منزّه  
(٦) اي القسم للواجب  
(٧) غير المعنيين المذكورين  
(٨) بان اريد بالجسم  
(٩) بان اريد بالجوهر  
يمتنع اطلاق  
(١٢) الجسم والجوهر  
على الصانع تعالى



(٤) اعلم انه لا كلام في ١٠٥ جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعات في اللغات

انما النزاع في الاسماء المأخوذة  
من الصفات والافعال فذهب  
المعتزلة والكرامية الى انه  
اذا دل العقل على صفاته  
تعالى بصفة وجودية او سلبية  
جاز ان يطلق عليه تعالى  
اسم يدل على اتصافه  
تعالى به سواء ورد بذلك  
اذن الشرع او لا وكذا  
الحال في الافعال وقال  
القاضي ابوبكر منا كل  
لفظ دل على معنى ثابت فيه  
جاز اطلاقه عليه بالتوقيف  
اذا لم يكن موها بما لا يليق  
بذاته تعالى وقد يقال لا بد  
مع نفي ذلك الابهام  
من الاشعار بالعظيم حتى  
يصح الاطلاق بالتوقيف  
وذهب الشيخ ومتابعوه  
الى انه لا بد من التوقيف  
وهو المختار وذلك  
للاحتياط احتراز عما يوهى  
باطلا لعظم الخطر في ذلك  
فلا يجوز الاكتفاء في عدم  
ابهام الباطل ببلغ  
ادراكنا بل لا بد الى  
الاستناد الى اذن الشرع  
كذا في شرح المواقب  
(حاشية سيلكوتي)

وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فامضى معنى من المعاني المذكورة  
للمجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهب المجسمة والنصارى  
الى ذهب المجسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (و) ذهب النصارى الى اطلاق  
(الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو  
ان يكون المراد بالجسم المركب والتحيز لا القسائم بذاته وان يكون المراد  
بالجوهر الذى لا يتجزى او الماهية الممكنة التى اذا وجدت في الخارج كانت  
لا في موضوع لا الموجود الذى كان لا في موضوع فيكون في كلام الشارح  
وهو قوله وذهب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى  
بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه لف ونشر مرتب (فان قيل) فكيف  
يصح اطلاق الموجود والواجب القديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع  
لا خلاف في اطلاق ما ورد به اذن وعدمه فيما ورد منعه وان اطلاقه  
فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موضوعا بمعناه ولم يكن موها بما يستحيل  
في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز والية مال القاضي ابوبكر وهو  
قول امام الحرمين وقال الامام الغزالي في الصفة دون الاسم (قلنا بالاجماع  
وهو من الادلة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم  
بقوله فان قيل (ان الله واجب والقديم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع  
لان الترادف اتحاد في المفهوم والاتحاد بين مفهوماتها لان اسم الله اسم لذات  
الواجب والواجب والقديم وصفان متخالفان له تعالى فلا ترادف بين  
الثلاثة اللهم الا ان يراد بها التساوى في الصدق تساهلا (والموجود لازم  
للو واجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلفظ فهو اذن باطلاق ما يرادفه)  
والضمير المستتر في يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى قوله باطلاق  
اسم بلفظ لان اهل كل لغة يسمونه باقتهم نحو خدا وتكرى وشاع ذلك  
بالانكسر فكان اجاعا على ان الاذن الشرعى في اطلاق المترادف وانما  
لم يحز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة يوهى سبق  
الجهل والعقل يشعر معنى الحبس ويطلق الشافى لا الطيب لانه يشعر بالعلاج  
ولا يطلق الماكر والمستهزئ والمنسى والحارث والزارع مع ورودها  
في الكتاب والسنة لان مجرد ورودها في الشرع فاقضاء المقام وانساق

(٢) وفي اشتقاق لفظ الصورة قولان الاول الصورة الامالة ﴿١٠٦﴾ قال الله تعالى فصرهن اليك

اي املهن اليك وفي حديث  
عكرمة وحلة العرش كلهم  
صور صريد جمع اصور وهو  
ماثل العنق فالصورة هي  
الشكل المائل الى الاحوال  
المطابقة للمصلحة والثاني  
ان الصور مأخوذ من  
صار يصير ومادة الشيء  
هي الجزء الذي باعتباره  
يكون الشيء ممكناً الحصول  
وصورته اي الجزء الذي  
باعتباره يكون الشيء كائناً  
لا محالة فلا جرم كانت  
الصورة منتهى له ومصيره  
ولاشك ان الاجسام  
متساوية في ذواتها  
وترى كل جسم مخصصاً  
بصورة خاصة وشكل  
والذوات المتماثلة اذا  
اختلفت في الصفات  
مكانت تلك الصفات  
جائزة الوجود والعدم  
والجائز لا بدله من مرجح  
مخصص فافقرت الاجسام  
باسرها في ذواتها وصورها  
المخصوصة الى تخصيص  
مخصص قادر وهو الله  
تعالى فثبت انه تعالى هو  
المصور ثم انه سبحانه

الكلام ليس باذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من  
تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر ) اي في كونه اذنا  
لاطلاق لازم معناه نظر اذ لا دليل عليه وقياسه على المراد كما قاله المعتزلة  
ممنوع لان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات \* وجوابه  
ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم  
اسم الخالق كونه خالق القردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى لمسافيه  
من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شيء وفيه بحث لان ايها القبح  
يمنع اطلاق المرادف ايضاً ومثله مستثنى كاعرفت ( ولا مصور ٢ ) اي  
ذى صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لان ذلك ) اي مثل صورة  
انسان وفرس ( من خواص الاجسام تحصل لها ) اي تحصل الصورة  
للاجسام ( بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات )  
وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلاة والسلام وتمسكوا  
بقوله عليه الصلاة والسلام لا تقولوا فلان قبيح فان الله خلق آدم على  
صورته والجواب عنه انا لانسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت  
مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلاة والسلام رأى رجلاً يضرب آخر  
على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم  
على صورته اي على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى  
المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وقائدة  
الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التي شوهدها عليها في الدنيا  
لم تغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن  
سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء في خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة  
الرحن اكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا تطلق  
على مفهوم الشيء وعلى ما به يخص الشيء في ذاته ويمتاز عن غيره ولذا  
قالت الحكماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته وارادوا بها مفهومه  
ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ  
يكون معنى خلق على صورة خالق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

مخصى صورة الانسان لمزيد العناية كما قال وصوركم فاحسن صوركم (شرح اسماء حسنى الرازي) ( و )

(٤) المائة ترادف الماهية  
وان اختلف وجه التسمية  
فالماهية منسوبة الى ماهو  
وتطلق على الحقيقة باعتبار  
صلوحها للجواب للسؤال  
بما هو كما تطلق عليها باعتبار  
ان تحقق الشيء بها والمائة  
منسوبة الى ما باعتبار صلوحها  
للجواب عن السؤال بما  
ولذلك قال في بيان التفسير  
المذكور لان معنى قولنا  
ما هو من اي جنس هو يعني  
ان المراد بالمائة المجانسة  
بعلاقة ان معنى قولنا ما هو  
من اي جنس هو قوله  
والمجانسة مربوط بكلام  
المصنف من قبيل عطف  
العلة على المعلول وان قوله  
لان معنى الخ انما هو لبيان  
وجد التفسير المذكور وقع  
بين العلة والمعلول ثم ان قوله  
لا يوصف بالمائة معناه انه  
لا يليق ان يسأل عنه بما المفيدة  
للمجانسة لانها للسؤال  
عن الماهية المشتركة وهو  
تعالى منزعه عنها  
(حاشية كنته روى ملخصا)

والنصب وامثال ذلك فحينئذ لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة  
المحسوسة وقال عليه الصلاة والسلام من قال ان الله صورة آدم  
فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك  
وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلاة والسلام بتلك  
الصورة اي على الصورة التي اختارها **﴿ولا محدود﴾** اي ذي حدود نهائية  
النهاية هي ما به يصير الشيء ذا الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه  
خلافًا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس  
متناه من جهة واحدة وهي جهة السفلى الذي يلاقى بها العرش  
**﴿ولا محدود﴾** اي ذي عدد وكثرة يعني ليس **﴿البارى تعالى﴾** محلا  
للكميات المتصلة كالمقادير وهي الطول والعرض والعمق **﴿ولا المنفصلة﴾**  
كالاعداد وهو ظاهر لان كلا منهما اماراة الحدوث والامكان وهو  
منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على  
حد مشترك وهي نهايتها متلاقين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه  
نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو لنقطة والكم المنفصل ما لا يمكن  
فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد  
مشترك يكون نهايتها متلاقين **﴿ولا متبعض ولا متجزى﴾** اي ذي ابعاض  
واجزاء **﴿خلافًا لليهود لانهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى﴾**  
لان اذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا  
وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا **﴿ولا مركب﴾** منها اي من الاجزاء  
**﴿لما في كل من الاحتياج المتنافي للوجوب﴾** لان البعض في بعضيته  
والجزء في جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا في كليته محتاج الى الاجزاء  
فاله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها **﴿اي من اجزاء﴾** متركبا وباعتبار  
انحلاله اليها **﴿اي الى اجزاء﴾** متبعضا ومتجزيا **﴿ولا متناه﴾** لان ذلك  
من صفات المقادير ولا اعداد **﴿ولا يوصف بالمائة﴾** اي بالمجانسة للاشياء  
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو **﴿وكل ذي جنس شبيه بجنسه وكان  
القول بالمائة قولًا بالتشبيه﴾** والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول  
مقومة فيلزم التركيب لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

(٤) قال في شرح المقاصد قال الشيخ ابو المنصور المازندراني ١٠٨ ان سألنا سائل عن الله تعالى

بما هو قلنا ان اردت بما اسمه  
فالله الرحمن الرحيم وان  
اردت بما صفة سمع بصير  
وان اردت بما فعله فخالق  
المخلوقات وواضع كل شيء  
موضعه وان اردت بما هيته  
فهو متعال عن الجنس والمثال  
انتهى فقد اشار بهذا الى انه  
يسئل بما عن الوصف عن  
الفعل وعن الاسم وعن  
الماهية المختصة ولا يسئل  
عن الماهية المشتركة جنسية  
او نوعية حيث قال فهو متعال  
عن الجنس والمثال ولا مانع  
من ان يسئل عن خصوصية  
ذاته على ما اشار اليه الشريف  
(حاشية كنزقروي)

(٥) اتي به مع ان التمكن  
لا يكون الا في مكان لدفع  
توهم ان يكون التمكن بمعنى  
الاقتدار ففيه باطل قطعاً  
او تصريحاً بعموم النفي  
رداً على المجسمة النافين  
عنه كل مكان سوى مكان  
العلوم وعلى كل تقدير لا بد  
ان يحمل على التجريد فافهم  
(حاشية كنزقروي)

تركيب ماهية في العقل وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب  
في الماهية الخارجية ولا بالكمية اي من اللون والطعم والرائحة والحرارة  
والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج  
والتركيب ولا يتمكن في مكان وعند المشبهة والكرامية متمكن  
على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة  
الفوق وقالت النجارية انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان  
بالعلم وكل ذلك باطل \* واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعري  
اي الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات  
التي هي غير الله غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد حدوث المكان  
لزم تغير الباري تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغير من سمات الحدوث  
وعلامات الامكان والبارئ تعالى منزّه عن ذلك \* واستدل القائلون  
بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء  
هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة  
بالتمكن فيكون متمكناً وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم  
بان يقال هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به  
التمام كما في قوله تعالى ولما بلغ أشده واستوى اي تم وكل عقله  
وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى واستوت على  
الجودي اي استقرت سفينة نوح عليه الصلاة والسلام وقد يطلق  
ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اي استولى وغلب  
فيكون الآية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع الترجيح  
في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله  
تعالى مدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء  
للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حل على الاستقرار لم يفهم منه  
المدح لانه يشاركه فيه وضع وشريف (لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد  
في بعد آخر متوهم منه) عند المتكلمين (او متحقق) عند الحكماء (يسمونه  
المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم الجسم او بنفسه) اي الامتداد (عند القائلين  
بوجود الخلاء) وهم المتكلمون (والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار

(لا استزامة)

(٩) الفراغ المتوهم المشغول بالتمحيض الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الماء للكوز (كنقروى)  
 (٢) ولا يلزم من كون الشئ شاغلا لحيز ان يكون متمكنا فيه بل قد يكون متمكنا اذا كان ذا بعد كما في الجسم وقد يكون ذلك الشاغل للحيز غير متمكن فيه كما في الجوهر لانه لا بعد فيه وقد ظهر بذلك ان المكان اخص من الحيز عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فهم بمعنى واحد لانه لا تمحيض عندهم الا وهو ذو بعد (عرس)  
 (٦) اى على انه يتمتع في حقه تعالى الاتصاف بالتمكن ولكن لا يدل هذا الدليل بخصوصه على عدم التمحيض اذ نفى الاخص لا يستلزم في الاعم (عرس)  
 (٧) وامتناع اتصافه تعالى به واللازم باطل ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غيره تعالى والملزوم مثله وهو التمحيض (عرس)

لاستلزامه التجزى \* فان قيل الجوهر الفرد تمحيض ولا بعد فيه والا لكان متمجزيا ) هذا السؤال مبنى على تقدير كون التمحيض والتمكن متساويين والجواب يمنع التساوى بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتمحيض اعم من التمكن والجوهر الفرد تمحيض وليس بتمكن ( قلنا المتمكن اخص من التمحيض لان الحيز هو الفراغ ٩ المتوهم الذي يشغله ٢ شئ ممتد ) كالجسم ( او غير ممتد ) كالجزء الذي لا يتجزى والتمكن هو الفراغ المتوهم الذي يشغله جسم فقط ( فما ذكر دليل على عدم ٦ التمكن في المكان واما الدليل على عدم التمحيض ٧ فهو ) اى الدليل ( انه لو تمحيض ) البارى تعالى ( واما في الازل فيلزم قدم الحيز ) لان التمحيض نسبة بين التمحيض والحيز وازليته نسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو محال هذا انما يلزم ان لو كان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيطه ( اولا ) اى ان لم يتمحيض في الازل ( فيكون محلا للحوادث ) فيه بحث لانه ان اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتمحيض فهو امر نسبي لاحادث فاعله اراد الاول واراد بالحلية المقارنة ( وايضا ) دليل ثان على عدم التمحيض ( اما ان يساوى ) البارى تعالى ( الحيز او ينقص عنه ) اى عن الحيز ( فيكون متناهيا ) لان الحيز متناه بناء على انه تنهى الابعاد كلها والمساوى للمتناهى والتناقض عن المتناهى لا بد وان يكون متناهيا ايضا والالزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر وتقيض المفروض ( اويزيد عليه ) اى على الحيز ( فيكون ) البارى تعالى ( تمحيضا ) واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرها ) كيسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدي الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض في السجود والاستقبال على الكعبة في الصلاة ( لانها ) اى الجهات المذكورة ( اما حدود واطراف ) عطف تفسير ( للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ ) يعنى الجهات الست تكون نفس الامكنة

(٢) الظاهر ان معناه انه لا يحكم عليه بانه زمانى ❦ ١١٠ ❦ على ماهو المتعارف فى معنى الجريان

قبل معناه ولا يمتين وجوده  
بزمان بناء على ان الجريان  
على الشئ يستعمل بمعنى  
تعيينه له ومنه قول النحاة  
المصدر اسم الحدث الجارى  
على الفعل فان معنى  
الجريان هنا انك تقول  
ضربت ضربا وضربة  
فتعين به ما قصدت من الفعل  
انتهى ( هذا بيان نوعه  
وعده )

(٤) ومعنى كون الوجود  
زمانيا انه لا يمكن حصوله  
الا فى زمان كما ان معنى  
كونه مكانيا انه لا يمكن  
حصوله الا فى مكان وكما  
لا يجرى على ذاته تعالى  
لا يجرى على صفاته القديمة  
واذا قلنا كان الله موجودا  
فى الازل وسيكون موجودا  
فى الابد وهو موجود الآن  
لم نردبه ان وجوده واقع  
فى تلك الازمنة وهى  
منطبقة عليه تعالى لان ذلك  
محال يقتضى التغير فى ذاته  
تعالى بل اردنا انه مقارن

باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ على تقدير ان يكون  
ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو ❦ ولا ٢ ❦ يجرى عليه اى على البارى  
❦ زمان ❦ يعنى انه لا يتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى  
انه تعالى لا يكون فى الزمان اذ لو كان فى الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث  
المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه  
فى هذا الزمان يغير كونه فى زمان بعده وقبله فيكون محلات تلك الحوادث  
والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن فى الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل  
ولا حال ( لان الزمان عندنا ) اى عند اهل الحق ( عبارة عن متجدد يقدر به  
متجدد آخر ) مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة ومثل  
السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك ( وعند الفلاسفة ) كرسطو ومن تبعه  
من قدماء الفلاسفة ( عن مقدار الحركة ) اى حركة الافلاك ( والله منزّه  
عن ذلك ) عن التجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله  
تعالى منزّه عن ذلك ( واعلم ان ما ذكره ) المصنف ( من التنزيهات )  
اى الصفات السلبية ( بعضها يفنى عن البعض ) يعنى فى كلام المصنف  
حشوا وتكرارا فان عدم كونه جوهرًا يستلزم عدم كونه تعالى جسما  
لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس  
وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم كونه تعالى محدودا  
ولامعدودا ولا متناهيًا لان كليهما من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا  
بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيًا  
وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا وبالعكس وعدم  
جريان الزمان عليه يستلزم عدم اتّمكن لان التمكن انما يكون فى زمان  
واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم  
الى آخره ( الا انه ) اى المصنف ( حاول ) اى طلب ( التفصيل والتوضيح  
فى ذلك ) اى فى التنزيه ( قضاء ) اى اداء ( بحق الواجب فى باب التنزيه  
وردا على المشبهة ) بقوله ولا مصور والمشبّهة قوم من الكفرة قائلون  
بان الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات ( والجسمة ) بقوله ولا جسم والجسمة  
قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى جسم مستقر على العرش ( وساثر

( فرق )

( حاشية كنعروى ملحضا )

معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات



(٢) من اهل الكفر والعصيان ❦ ١١١ ❦ كالتصاري القائلين بانه سبحانه جوهر واحد له اقسام

ثلاثة واليهود القائلين بالجهة  
والكرامية القائلين باتصافه  
بالحوادث (عرس)  
(٣) وللتصريح بما علم وجه  
آخر سوى ما ذكر وهو  
شمول الخطاب لمن لا ينقطع  
للضميات من العوام فان  
جميع العقائد لحفظهم ايضا  
(عصام)

(٤) عما لا يليق به تعالى  
من الصفات السلبية التي  
ذكرت انما هو على انها  
اي الصفات المذكورة  
(ابن عرس)

(٥) اي الصفات التي ذكرت  
على وجه السلب عنه تعالى  
(٧) من المتكلمين المتقدمين  
(٧) فالمتبني انما هو على  
التنافي المذكور لاعلى  
ما ذهب اليه المشايخ  
في الاحتجاج في هذا المقام  
على هذا المرام من التمسكات  
التي يظهر انها ليست بادلة  
قطعية بعد البحث عنها حيث  
ذهبوا في الاستدلال الى  
نفي العرضية الى ان معنى  
العرض الخ (عرس)

فرق الضلال ٢ والظفيان بالبلغ وجهه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة  
كالتبعض مع المتجزي (والتصريح بما علم ٣ بطريق الالتزام) كقوله  
ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا ممتناه ولا يتمكن في مكان ولا يجزى عليه  
زمان (ثم ان مبنى التنزيه عما ذكر) بقوله ليس بعرض الى آخره (على  
انها تنافي وجوب الوجود لما فيه من شأبة الحدوث والامكان) لاحتياج  
كل منها الى شيء (على ما شرنا اليه) خبر ان من انه ليس بعرض لانه لا يقوم  
بذاته بل يقتدر الى محل يقومه فيكون ممكنا ومن قوله ولا جسم لانه متركب  
ومتجزا الى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد (لا على  
ما ذهب اليه المشايخ ٧) هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره (من ان معنى  
العرض بحسب اللغة ما يتنع بقاؤه) هذا دليل على عدم كونه تعالى  
عرضا ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى العرض ما يتنع بقاؤه بل هو ما يقوم  
بغيره سواء امتنع بقاؤه او لا يتنع (معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره)  
اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهر ا حتى يقال لم لا يجوز وجود جوهر  
مجرد غير متركب او لانسلم ان الجوهر ما يتركب عنه غيره بل هو ما يقوم بذاته  
سواء تركب عنه غيره او لم يتركب (ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره)  
ضمير هو راجع الى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول  
لانسلم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل او لان ذلك معناه الاصطلاحى  
لا الاغوى فان معناه في اللغة ما يقوم بذاته اى بنفسه لا بغيره (بدليل قولهم  
هذا اجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وان الواجب)  
عطف على معنى العرض الى آخره (لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف  
بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث)  
في ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متبضا ومتجزيا  
وفيه شيء لانه لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم  
تعدد الواجب \* قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي  
فالانسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة  
وغيرهما من الصفات الثمانية فالانسلم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء  
يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل

من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال لكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات  
 قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منهما (وايضا) هذا دليل على انه  
 ليس بمصور ولا بمشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات)  
 من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع  
 الاضداد او على بعضها ٦ وهي مستوية الاقدام في افادة المدح) بثبوتها  
 (والنقص) بعدم ثبوتها ٧ وفي عدم دلالة المحدثات ٨ عليه) يعنى مستوية  
 الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور  
 دون بعض وبعض الاشكال دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض  
 فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح  
 بلا مرجح (فيفتقر ٩ الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا  
 يرد المنع هنا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل  
 تحت قدرة الغير) بخلاف ٣ مثل العلم والقدرة (هذا اشارة الى جواب  
 ما يقال وهوانتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية  
 الاقدام في افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي  
 الواحد والحي الى آخره قلنا في هذه الصفات مرجح (فانهما) اى العلم  
 والقدرة (من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها) كما مر من ان ايجاد  
 العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما  
 (واضدادها) اى العلم والقدرة (صفات نقصان لادلالة) للممكنات  
 (على ثبوتها) اى على ثبوت اضدادها (لانها) تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه  
 المشايخ (تمسكات ضعيفة) وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق  
 ولا نعدها (توهن) اى تضعيف (عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين  
 زعمانهم) اى من الطاعنين (اى تلك المطالب العالية) اى الصفات  
 السلبية (مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف) منهم  
 الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه  
 بانه هناك (بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح)  
 في الجهة كقوله تعالى الرخن على العرش استوى والصورة كقوله  
 عليه الصلاة والسلام خالق الله آدم على صورته \* ورأيت ربي في ليلة المعراج

(على)

(٦) اى بعض الصور  
 والاشكال والكيفيات  
 وهي اى هذه الامور  
 المذكورة التي وقع التزديد  
 فيها بين الاتصاف بجميعها  
 او ببعضها (عرس)  
 (٧) كذا مستوية  
 (٨) التي يستدل بها  
 في اثبات الصانع وصفاته  
 (٩) المتصف بذلك البعض  
 (٣) فالمشايخ لما استدلوا  
 على انه تعالى لا يجوز  
 ان يتصف ببعض تلك  
 الامور للزوم الترجيح  
 من غير مرجح او الافتقار  
 المرجح المستلزم للحدوث  
 استشعروا الاعتراض  
 بانهم قد اثبتوا له تعالى  
 هذه الصفات المخصوصة  
 وهي بعض من مطلق  
 الصفات في الجملة فيلزم ههنا  
 ما يلزم هناك فاجابوا بما  
 حاصله ان الصفات المثبتة له  
 تعالى صفات كمال واضدادها  
 صفات نقص فليست مستوية  
 في المدح والنقص حتى يلزم  
 من اثبات بعضها احد  
 المجالين المذكورين (٤)

على صورة شاب الملح والجوراج كقوله تعالى بل يدها مبسوطتان وقوله خلقت يسدى وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله ليضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها ما لم تؤول ولو ذكرت التأويلات في الآيات والاحاديث المروية في هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام\* والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حل المحتملات على المحكمات التي هن اصل الكتاب (وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأله او منفصلا عنه مبينا له في الجهة والله تعالى ليس خالا ولا محالا للعالم فيكون مبينا للعالم في جهة فيخيز فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم مصورا متناهما) وقوله وبان كل موجودين فرضا الخ دليل عقلي على انه تعالى جسم ومصور (والجواب عن الدليل العقلي) ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس) اى العالم (والادلة القطعية قائمة على التنزيهات) هذا جواب عن الدليل النقلي (فيجب ان يفرض علم النصوص) الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا) اى اختيارا مفعول له لقوله ان يفرض (للطريق الاسلام) وانما كان اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم التزيغ وتشويش العقيدة على من لا يشرح عقله لدقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات وهو الموافق للوقف في قوله وما يلم تأويله الا الله (او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشئ اى صرفته ورجمته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دفعاً) مفعول له لقوله على ما اختاره (لمطاعن الجاهلين وجذبا) اى منعا (بضبع القاصرين) عن ادراك الحقائق (سلوكاً) مفعول له لقوله او تؤول (للسبيل الاحكام) لاحكامه اساس الدين عن تطرق خلل اليه بظواهر يتبادر عنها الفهم الى ما يمتنع ان يكون مراداً بأنه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثاني احق بالقياس

(٤) وان اعترض عليهم ايضا بانه جاز ان يكون هناك صفات كال اخر سوى هذه فاثبات هذه دون تلك اثبات بعض الصفات المستوية في افادة المدح اجابوا بانها وان كانت مستوية في كونها صفات كال لكنها متفاوتة من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات لم تدل عليها المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان المشايخ لم تمسك في هذه التنزيهات بهذه الادلة التي تمسك بها المشايخ المشار اليهم لانها تمسكات ضعيفة (ابن عرس)

الى الخاصة فان الادلة العقلية ٢ لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لان العقلية اصل العقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا مختارا حرسلا للرسول ومعرفة المعجزة فلورجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض العقلية العقلية فمخبر بين اصرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف او نستغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق المحققين من المتأخرين ﴿ولا يشبهه شيء﴾ اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان في الماهية الانسانية (فظاهر) اذ ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما في النوع والالزم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محال (واما اذا اريد بها) اي بالمماثلة (كون الشئين بحيث يسد) اي يقوم (احدهما) اي احدا الشئين (مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شياً) جواب اما (من الموجودات لا يسد مسده تعالى) اي مسد الباري تعالى (في شئ من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات) اي من الاوصاف التي في المخلوقات (بحيث لا مناسبة بينهما) اي بين اوصاف الباري تعالى وبين اوصاف المخلوقات \* فان قلت ما الفرق بين المعنيين في المماثلة \* قلت لعل المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لان الشئين لما اتحدا في الحقيقة كان كل منهما سادا مسدا الآخر من غير عكس \* قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خامسة خاصة مبتدأ لهذه الاربعة \* ورد عليهم بان الشركة في الذاتية تستلزم الامتياز بالمتعين فيلزم التركيب من المميز والمشارك وكون الغير مجانس له تعالى لو كان المشترك جنسا ومشاركه تعالى في الماهية لو كان المشترك نفس الماهية والمذكور في عدم المماثلة هو الدليل العقلي واما النقل

( فتقوله )

(٢) الدلائل العقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة لتوقفه على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والارادة اي على العلم بان تلك المعاني مرادته والاول وانما ثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها ثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثاني يتوقف على عدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى وعلى عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد لقدم على الدليل النقلى بان ٣

فقوله تعالى ليس كمثله شيء (قال في البداية) بيان لقوله لا مناسبة بينهما  
 (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعدما لم يكن  
 فينا (وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفته لله تعالى  
 لكان موجودا وصفة) لا عرضا (وقديما وواجب الوجود) اى لا جائز  
 الوجود (ودائما) اى لا يتجدد في كل زمان (من الازل الى الابد فلا يماثل  
 علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اى كلام البداية قيل هذا  
 يشعر بان المماثلة تحصل بالاشركة في وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب  
 البداية يريد به التصريح في موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت  
 بالاشترك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا) اى شيئا (في وصف واحد  
 انتفت المماثلة) المفصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية  
 مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعين في كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم  
 من كلام صاحب البداية ان المماثلة هي الاشراك في جميع الاوصاف وان المفهوم  
 من كلام الشيخ ابى المعين ان المماثلة هي الاشراك في بعض الاوصاف دون  
 جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ ابو المعين) وهو  
 من مشايخ المتكلمين (في التبصرة) انما يجد اهل اللغة لا يمتنعون من انقول  
 بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه (اى اذا كان عمرو  
 يساوى زيدا في الفقه) ويسد مسده في ذلك الباب (اى في ذلك الفقه  
 وان كان بينهما) اى بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله  
 الاشعري) من تنمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعري جاعة منسوبة الى  
 الشيخ ابى الحسن الاشعري (من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه  
 فاسد لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الخططة بالخططة مثلا بمثل  
 واراد به الاستواء) في القياس (في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات  
 والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبي عليه الصلاة والسلام الاستواء  
 في الكيل لا مطابق الاستواء انه لو كانت الخططتان متويتين في الكيل جاز  
 بيع احديهما بالآخرى وان تفاوت الوزن يكون احديهما ثقيلة والآخرى  
 خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الآخرى  
 صغيرة ولا شك ان الشئين اذا كانا متساويين في الكيل وكان عدد احدهما

(٣) يؤول النقل عن معناه  
 الى معنى آخر مثاله قوله تعالى  
 الرحمن على العرش استوى  
 فانه يدل على الجلوس وقد  
 عارضه الدليل العقلي الدال  
 على استحالة الجلوس في حقه  
 تعالى فيؤول الاستواء  
 بالاستيلاء وانما قدم المعارض  
 العقلي على الدليل النقلى اذ  
 لا يمكن العمل بهما بان يحكم  
 بثبوت مقتضى كل منهما  
 لاستلزامه اجتماع النقيضين  
 ولا ينقيضهما وتقديم النقل  
 على العقل ابطال للاصل  
 بالفرع وفيه ابطال الفرع  
 ايضا اذ حيث انه يكون صحة  
 النقل متفرعة على حكم  
 العقل الذى يجوز فناؤه  
 وبطلانه فلا يكون النقل  
 مقطوع الصحة فقد لزم  
 من تصحيح النقل بتقديمه  
 على العقل عدم صحته واذا  
 ادى اثبات الشئ وخصمه  
 الى ابطاله كان مناقضا ومستلزما  
 لنتيجه نفسه فكان باطلا (٤)

أكثر من عدد الآخر كان الأكثر عددا صغيرا والاقول عددا كبيرا ولو كان  
مراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمتساويين هي المساواة في جميع الوجوه  
لما جاز بيع احدي الخططين بالآخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف  
في هذه الاشياء واللازم باطل وكذا الملزوم (والظاهر انه لا مخالفة) هذا  
إشارة الى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ما قاله صاحب البداية  
والاشعري وبين ما قاله النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث المذكور (لان  
مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا)  
لا في كل شيء (وعلى هذا) أي على تقدير ان لا يخالف بين الحديث وبين كلام  
الاشعري (ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا) أي ككلام الاشعري (والا  
فاشترك الشيتين في جميع الاوصاف ومساواتهما) أي الشيتين (من جميع  
الوجوه يرفع التعدد) قيل هذا ممنوع لجواز التغير بخصوص ذاتيهما  
مع الشركة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان خصوص الذات من جملة  
الوجوه فالاتحاد لازم للشركة في جميعها (فكيف يتصور التماثل) لان المماثلة  
انما تكون بين المشيئين (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) (لان الجهل بالبعض)  
لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين  
المراد وهو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه شيء (او العجز عن البعض  
نقص وافتقار الى مخصص) لان نسبة الله تعالى الى جميع الاشياء على السواء  
فيكون علمه البعض دون البعض وكذا قدرته البعض دون البعض يحتاج  
الى مخصص وصرح فيكون الباري تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه  
محدثا للعالم وصانعاه (مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم) أي  
علم الباري (وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير لا كما زعمت  
الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات) وشبهتهم من ذلك انه لو كان عالما بان زيدا  
في الدار عنه كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها  
يكون جهلا لعلمه وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال  
فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغيرة اما الكليات فلا تغاير فيها فلا يقع  
التغير في علم الباري فيكون عالما بالكليات \* والجواب عنه بانه ليس العلم عبارة  
عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتا في نفس العالم ليتغير ذات العلم

(ع) ومحالا والحق ان الدلائل  
الثقلية قد تفيد اليقين أي  
في الشرعيات بقراءن مشاهدة  
في المنقول عنه او متواترة  
نقلت الينا بدل تلك القرائن  
على انتفاء الاحتمالات فانا  
نعلم استعمال لفظ الارض  
والسماء ونحوهما من الالفاظ  
المشهورة المتداولة في زمن  
رسول الله صلى الله عليه  
وسلم في معانيها التي  
يرد بها الآن والتشكيك  
فيه سفسطة وكذا الحال  
في ضيغة الماضي والمضارع  
والامر والنهي والفاعل  
وغيرها وكذا رفع الفاعل  
ونصب المفعول (ع)



بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمحال هو الثاني دون الاول \* قال الامام في تفسيره ونبين هذا بمثال في الحسيات والله المثل الاعلى وهو ان المرأة الصافية المصقلة اذا علقت في موضع وقوبل في وجهها جهة ولم تتحرك ثم عبر عليها زيد لباسا ثوبا ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان المرأة مع كونها حديدا تغيرت او يقع له انها في تدويرها تبدلت او يذهب وهمه الى انها في صقاتها اختلفت او يخطر بباليه انها عن مكانها انتقلت لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم علم الله تعالى من هذا المثال فان المرأة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن التغير (ولا يقدر على اكثر من واحد) لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر على اكثر من واحد لزم ان لا يكون الباري تعالى واحدا لان حيثية صدور احد الاخرين غير حيثية صدور الامر الآخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر \* والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا لله تعالى فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالى باطل وكذا المقدم (والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته) والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المتسمين ونسبة الشيء الى نفسه محال \* والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يحجب عنه بوجه آخر بان التغير الاعتباري كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالميته مغايرة له من حيث امكان معلوميته فلا اشكال (والنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقيج) استدلال النظام بانه لو قدر على خلق الجهل والقيج لزم ان يكون جاهلا وقيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبيح قبيح \* والجواب عنه ان يقال لانسلم ان خالق الجهل والقيح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر

لأنظام أنه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فإنه تعالى لو قدر  
على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه أما مع العلم بتعجزه أو بدونه والاول  
سفيه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه \* والجواب  
أنه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على  
اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل  
لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه (والبحر  
أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد) كالصوم والصلاة استدلل بالبحر  
على ذلك بأنه لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلاً له تعالى  
وقد ثبت أنه لا يماثل شيئاً من الموجودات \* والجواب عنه لا نسلم أنه يلزم من ذلك  
ان يكون العبد مماثلاً له تعالى في القدرة لان قدرة الله تعالى ازيلية قديمة دائمة  
وقدرة العبد حادثه زائلة غير دائمة فلا يكون مماثلاً له تعالى \* واستدل بالبحر  
بوجه آخر على أنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فإنه تعالى لو قدر عليه  
لكان فله تعالى اماطاعة مستقلة ومصالحة او معصية مشتملة على مفسدة  
اوسفها خاليا عنهما او مشتملا على متساويين منهما كما ان فعل العبد كذلك  
والكل محال على الله تعالى فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد \* والجواب  
انها اى ما ذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة  
الىنا وصدوره مناجسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فنزّه عن هذه  
الاعتبارات فبما ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنهما  
فان الاختلاف بينهما بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية (وعامة المعترلة أنه  
تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد) كتحريك اليد والرجل والرأس \* استدلل  
المعترلة على ذلك بان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى  
وقدرة العبد \* ويجاب بأنه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين  
اذا اختلف الجهة فهنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله  
تعالى خلقاً وتحت قدرة العبد كسبا لخلقاً لانه لا خلق الا هو ولا رزاق  
الا هو وغير ذلك (وله صفات) لما ثبت من أنه عالم قادر جى الى غير ذلك  
ومعلوم ان كلاماً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا مسلم  
لكنه يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية الذات الواجب كما ادعاه

(٥) قدم المسند للتخصيص  
فنبه على أنه لا يشارك  
صفاته صفات غيره الا  
في الاسم فهمي مختصة به  
لا يشاركه غيره فيها وقد نبه  
بإضافة الصفات اليه  
وجمعها على مغايرتها للذات  
وثبت أنه حى قادر عالم  
الى غير ذلك بالشرع والعقل  
ولا خفاء في ان العقل له  
كما يدل على ثبوت هذا  
الاسماء يدل على ثبوت  
الصفات من غير حاجة الى  
التمسك بثبوت هذه الاسماء  
واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها  
فان اتقان افعاله تعالى كما  
يدل على كونه عالماً يدل  
على ثبوت العلم له والشرع  
كما يدل على اطلاق العالم  
عليه تعالى دل على اضافة  
العلم اليه ولما نبى ثبوت  
الصفات على ثبوت الاسماء  
قدم وصفه بهذه الاسماء  
على اثبات الصفات (عصام)

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة ونحوها كالأولية والآخرة (وليس الكل الفاظا مترادفة) لان مفهوم كل واحد منها يغير مفهوم الآخر (وان صدق المشتق) اي معلوم ان صدق المشتق (على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اي للشيء معنى اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى ثبوت العلم له (فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده هـ) قيل لان سلم استحالته فضلا عن ظهورها اذ انهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وان صفاته عين ذاته ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى في كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس دعواهم كدعوى اسود لاسواده كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لا يمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) اي الآيات (بثبوت علمه وقدرته وغيرها) كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم وغير ذلك والواو في وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقنة) اي المحكمة (على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا وعالما) بلا وجود العلم والقدرة (وليس النزاع) اي كانه اشارة الى رد ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك في حق الباوي تعالى والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفي عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولا خلاف فيه اصلا (في العلم والقدرة والحياة التي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح مشايخنا رحمهم الله) تعليل لقوله وليس النزاع الخ (من ان الله تعالى حي وله) اي لله تعالى (حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكية

(٤) اذ المفهوم من العالم هو المتصف بالعلم والمفهوم من القادر هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة (ابن عرس)

(٥) ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بمعنى انه لا علم زائده فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواده هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواده (كاتبوى في حاشية الجلال) في قوله متصف بجميع صفات الكمال

تحصل للشيء بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة (شامل) بجميع الاشياء  
 (ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات (ولامستحيل البقاء  
 ولا ضروري ولا مكتسب) لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان  
 (وكذا سائر الصفات) كالقدرة والارادة (بل النزاع) اخراب عن قوله  
 وليس النزاع في العلم الخ (في انه كما ان للعالم متاعلم هو عرض قائم به)  
 اى بالعالم (زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة  
 به زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا  
 ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات  
 عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار  
 لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق  
 على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهى تثبت بالاشتراك  
 في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لثابت المتضادان وذهب  
 المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول  
 المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل الذات حتى بلا حياة بل بالذات وكذا  
 البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على  
 التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت  
 المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حى عالم سميع مرید بصير متكلم لكن انكرت  
 وجوده هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة  
 والفلاسفة انما هى في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزته المعتزلة  
 ولم تجوزها الفلاسفة (فلا يلزم تكثر في الذات وتعدد في القدماء والواجبات)  
 اى يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد  
 في القدماء والواجبات الذى هو ينافى التوحيد بخلاف ما ذهب اليه  
 اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد في القدماء  
 المنافى للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طرف اهل الحق  
 (ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها وهو غير  
 لازم) بل اللازم ما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافى  
 التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا حصرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة (كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالم وحيا قادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم بذاته) لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية \* ازلية \* لا كما زعمت الكرامية) وهي تخفيف الرأى وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو رجل كان في زمان السلطان محمود بن سبكتكين (من ان له صفات لكنها حادثة) اى مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه البارئ تعالى في الابد فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة وباقي المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفقا ولا تنصور هذه الصفات الابد وجود المخاطب والسموع والمبصر وهي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا \* واجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى) علة لقوله لا كما زعمت اى تعليل للنفي اتفاق اهل السنة والاعتزال على استحالة \* واحتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفة كمال فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعمى نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كالوقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية كون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته

﴿قائمة بذاته﴾ ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به (اي بذاته الشئ)  
 (لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) يعني ليس بقائم  
 بذاته تعالى بل بحلقه تعالى في غيره كالروح المحفوظ او جبرائيل عليه الصلاة  
 والسلام او النبي عليه الصلاة والسلام (لكن مرادهم نفي كون الكلام  
 صفة له اثبات كونه) اي الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بديهية  
 العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشئ قائما بالشئ الآخر (ولما تمسكت  
 المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة  
 متغيرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب  
 لذاته على ما وقعت الاشارة اليه) الضمير يعود الى ما (في كلام المتقدمين)  
 يعني قالوا الواجب والتقديم مترادفان (والتصريح به) اي بتعدد الواجب  
 (في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين الضير (من ان واجب الوجود  
 بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى) الواو في وقد كفرت  
 للمحال (باثبات ثلاثة) لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة  
 (من القدماء فما بال الثمانية) وهى الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع  
 والبصر والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه  
 واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضي ادرالك الشم والذوق  
 واللمس وراء العلم (اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله) وهى لا هو ولا غيره  
 يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كاذب اليه المعتزلة والفلاسفة  
 (ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء)  
 اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات  
 والوصف القائم به في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو  
 محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قائمة  
 بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته  
 وهو المطلوب (والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزمهم  
 ذلك) اي لزم للنصارى القدماء المتغيرة هذا جواب ما يقال وهو  
 ان النصارى لا يقولون بالقدماء المتغيرة كما قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب  
 بقوله وان لم يصرحوا الخ وانما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

(يقال)

(٤) (وله تعالى يبدو وجهه  
 ونفس) اي كما يليق بذاته  
 وصفاته (فهو له صفات  
 بلا كيف ولا يقال ان يده  
 قدرته او نعمته لان فيه) اي  
 في تأويله (ابطال الصفات)  
 اي في جلة لانه تعالى حيث  
 اطلق اليد ولم يذكر القدرة  
 والنعمة (فهو) اي ابطال  
 الصفة من اصلها وباسرها  
 (قول اهل القدر) اي عموما  
 (واعترال) وان كان يده  
 صفته بلا كيف وغضبه  
 ورضاه صفتان من صفاته  
 بلا كيف (فقه اكبر  
 مع شرحه لعل القارى)



( ۳ ) اقانیم تشبیها اولان ﴿ ۱۶۳ ﴾ سؤالک جوابی نصارات اثبات ایندیکری اقانیم ثلاثیه

صفات تسمیه ایتشاردر لکن  
حقیقتده ذوات اولسنه  
قائلردر زیراعامه نصاری  
اقنوم کله یعنی علمی بدن  
عیسی علیه السلامه انتقال  
ایتدی اعتقاد ایدرلر  
خصوصا یعقوبیه اقنوم  
کله سمان نازل اولوب  
روح القدس ایلله اتحاد  
ایندوب برانسان اولدیکه  
حضرت مسیح علیه  
السلامدر و حضرت مسیح  
براقنومدرکه ایکی اقنومدن  
هرکسبر بری اقنوملاهوت  
سمایه صعود ایتدی و دیکری  
اقنوم ناسوتدر قاعدهده  
مدفوندر دیرلر بوصورنده  
اقانیم انتقال ونزوانه  
قائلردر انتقال ونزول  
ایسه ذواتده اولوب  
اعراضده وجودی تمتع  
اولدینی بدیهیدر بوتفصیلدن  
معلوم اولدیکه نصاری  
ذوات قدیمه قائلر اولملرله  
طرف حضرت سبحانیدن  
کفره نسبت اولندیلر  
( درر منتهیه )

یقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عليه الصلاة والسلام فتزلوا هناك  
وثوافقوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه الصلاة  
والسلام من انصاري الى الله ( لانهم اثبتوا ) اي النصاري ( الاقانيم الثلاثة )  
التي ( هي ) اي الاقانيم الثلاثة ( الوجود والعلم والحياة وسموها ) اي الاقانيم  
( الاب ) اي وسموا الوجود الاب ( والابن ) اي سمو العلم الابن والابن  
من البناء لانه مبنى ابیه ( وروح القدس ) اي وسموا الحياة روح القدس  
( وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام فجوزوا  
الانفكاك والانتقال ) اي انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن  
عيسى عليه الصلاة والسلام ( فكانت ) اي الاقانيم الثلاثة ( ذوات متغايرة )  
لان الانتقال لا يكون الا في الذوات قوله اقنوم هي كلمة سرمانية بمعنى الصفة  
وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اي مبارك وقيل هو اعجمي لا يعرف  
له اشتقاق وقيل هو مشتق من التيس وهو البياض وقيل من العيس وهو  
ماء الفجل وقيل هو من عاس يعوس اذا اصلح فعلى هذا تكون الباء منقلبة  
عن واو ( ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى  
جواز الانفكاك ) اي لقائل من طرف المعتزلة في رد هذا الجواب انسي  
ذكره المصنف من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على  
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اي جواز انفكاك  
كل واحد منهما اي من المتعدد والمتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود  
التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الاعداد والجزء مع الكل  
فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم  
مطلوبكم ( للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك  
متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل ) بمعنى  
جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز  
ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم  
ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران ( وايضا لا يتصور نزاع  
من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددتها ) اي الصفات كانت  
او غير متغايرة اي الصفات قوله وايضا الحاشية الى رد قوله ولا تكثر التقدمة

يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم (منظيرة كانت او غير منظيرة)  
 يعني لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره (فالاولى ان يقال) في جواب المعتزلة  
 (المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات) لان تعدد ذوات قديمة  
 ينافي التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعي لان مال  
 التقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى  
 يعني لما امكن منع جواب المصنف بقوله هذا القائل فالاولى في الجواب  
 من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب اولى  
 بجواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور (وان لا يجزأ على القول بكون  
 الصفات واجب الوجود لذاتها) اي لذات الصفات هذا دفع للشبهة التي  
 وقعت من قول المعتزلة وهو بل تسدد الواجب لذاته الخ (بل يقال  
 هي) اي الصفات (واجبة لاغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها اعني  
 ذات الله تعالى وتقدس) واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير  
 في عينها ولاغيرها راجع الى الصفات وقوله اعني ذات الله تفسير ما في لما  
 (ويكون هذا) اي قوله هي واجبة لاغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها  
 (مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعني انها واجبة  
 لذات الواجب تعالى وتقدس وما في نفسها) اي الصفات (فهى ممكنة)  
 لانها محتاجة في وجودها الى الذات (ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان  
 قائما بذات القديم) قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر  
 وهو ان يقال كان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا  
 هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي  
 ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما في ورود المنع عليه  
 غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على  
 جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقول ولا استحالة في قدم الممكن  
 اذا كان قائما بذات القديم وواجب له غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات  
 الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن\* وحاصل  
 هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى  
 ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

بذات الله تعالى قديمة كانت والقدم ينافي بالحدوث \* وحاصل هذا الجواب  
 ان يقال لان قيل ان قدم تلك انصاف الممكنة ينافي قوتهم كل ممكن حادث  
 اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما \* لا يقال يلزم  
 من تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة  
 هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بالحدوث \* لا نقول كلية  
 القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور  
 بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق  
 فان الحدوث مؤخر عن الايجات المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان  
 فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل  
 ( واجباله غير منفصل عنه ) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا  
 في افعاله ورد عليه بان الايجاب ان كان صفة كال كقوله الحكيم يلزم ايجاب  
 افعاله وان كان صفة نقص كقوله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى  
 صفاته وان فصل بانه كال في الصفات ونقص في الافعال فلا بد من دليل  
 قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فلا يوجب في الصفات  
 كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه  
 بحث لان هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين لاسيما ان الايجاب كمال في الجملة  
 ( فليس كل قديم الهما حتى يلزم من دو وجود القدماء وجود الآلهة لكن  
 ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطاق القول بالقدماء ) يعني  
 لا يقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته ( لئلا يذهب  
 الوهم الى ان كلا منهما ) اي من الذات والصفات ( قائم بذاته موصوف  
 بصفات الالهية والصموية هذا المقتضى ذهب المعتزلة والفلاسفة الى  
 نفي الصفات ) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لازائدة على ذاته ( والكرامية  
 الى نفي قدمها ) يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثات ( والاشاعرة  
 الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل ) اي في رد جواب المصنف من طرف  
 المعتزلة ( هذا النفي ) اي قول المصنف لاهو ولا غيره ( في الظاهر يرفع التقيضين )  
 اي العينية والاعينية والغيرية واللاغيرية ( وفي الحقيقة جمع بينهما ) اي

بين التقيضين ( لان نفى الغيرية ) بقوله لا غيره ٣ ( صريحا مثلاً اثبات العينية  
 ضمناً ) لان نفى احدهما يستلزم ثبوت الآخر ( واثباتها ) اي اثبات  
 العينية ( ضمناً مع نفى العينية صريحا ) بقوله لا هو ( جمع بين التقيضين )  
 اي العينية واللاعينية \* قوله لان نفى الغيرية الخ دليل كون الجواب في الحقيقة  
 جمعاً بين التقيضين ولم يتعرض لكونه رفع التقيضين في الظاهر لكونه  
 ظاهراً ( وكذا نفى العينية صريحا ) بقوله لا هو ( جمع بينهما ) اي نفى العينية  
 صريحا اثبات الغيرية ضمناً واثبات الغيرية ضمناً مع نفى الغيرية صريحا بقوله  
 لا غيره جمع بين التقيضين ( لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم  
 من الآخر فهو ) اي الشيء ( غيره ) فالغيران بهذا التفسير هما الشيطان  
 اللذان لا يكون مفهوماً واحداً سواء كانا متساويين كالانسان والناطق  
 او كان بينهما عموم وخصوص مطلقاً كالحيوان والانسان او من وجه  
 كالحيوان والابيض او تباين كالانسان والفرس ( والا ) اي ان كان المفهوم  
 من الشيء هو المفهوم من الآخر ( فعينه ) فالعينان هما اللذان ان يكون  
 مفهوماً واحداً كاللث والاسد ( ولا يتصور بينهما واسطه قلنا ٣ )  
 حوالب اهل السنة ( قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر  
 ويتصور وجود احدهما ) اي احد الموجودين ( مع عدم الآخر اي يمكن  
 الانفكاك بينهما اي بين الموجودين ) والعينية ( اي فسروا العينية ) باتحاد  
 المفهوم بالاتفاوت اصلاً فلا تكونان ( اي العينية والغيرية ) تقيضتين بل  
 يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوماً مفهوماً الآخر  
 فلا يكون عينه ( ولا يوجد بدونه ) اي الشيء فلا يكون غيره كالجزم مع  
 الكل ( فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى تكون عينه ولا يجوز  
 الانفكاك بينهما حتى يكون غيره ( والصفة مع الذات ) يعني ان ذات الله  
 تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون  
 صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا نفي بالمفارقة التي تنفيها هنا  
 الا هذا ( وبعض الصفات مع البعض ) لان العلم لا يوجد بدون الحياة  
 وكذا القدرة لا توجد بدونها ( فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم  
 على الازلي محال ) فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر \* قوله

( ٣ ) فاعلم ان المجابة  
 والسابعين وغيرهم من  
 المجتهدين رضوان الله عليهم  
 اجمعين قد اجمعوا على ان كل  
 صفة من صفات الله تعالى لا هو  
 ولا غيره والمعنى انها لا هو  
 بحسب المفهوم الذهني  
 ولا غيره بحسب الوجود  
 الخارجي فان مفهوم  
 الصفات غير مفهوم  
 الذات الا انها لا يغيرها  
 باعتبار ظهورها في الكائنات  
 ( على القاري في شرح  
 الفقه الاكبر )

( ٣ ) هذا الاعتراض مبني  
 على تفسير الغيرين بما ذكر  
 وهو المعنى المشهور  
 وليس معنى الغيرين عند  
 اهل السنة ذلك فانهم  
 فسروا بكون الموجودين  
 ( ابن عرس )

فان ذات الله تعالى الخ دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقاؤه بدونها) اى بقاء الواحد بدون العشرة (وبقاؤها ٢ بدونها) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات المحدثة) اى الصفات المخلوقة من القيام والضرب والشم وغيرها (فان قيام الذات بدون تلك الصفة ٣ المهيئة متصور و فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ) وانما قيد الصفة بالمهيئة ولم يطلقها لان الصفة الغير المهيئة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها \* فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى \* قلت هـ ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما فى المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى فى تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة (لانهم ان ارادوا) اى المشايخ بالغيرية (حجة الانفكاك من الجانبين) اى كل واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) اى الصانع (ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلا يكون تفسير الغيرية جامع لخروج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور (مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا) اى عند المشايخ والمعتزلة (وان اکتفوا بجانب واحد) اى وان ارادوا به حجة الانفكاك من جانب واحد (لزمّت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون الذات \* وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

(٢) اى ويستحيل بقاؤه  
(٣) القائمة بتلك الذات  
(٤) ممكن اذ يجوز عدمها  
مع بقاء الذات وانما قيد  
الصفة بالتعيين لما ان الذات  
الموجودة لا بد لها من صفة  
فى الجملة واذا امكن وجود  
الذات بدون تلك الصفات  
فيكون تلك الصفات  
غير الذات لا مكان الانفكاك  
وكذا الكلام فى بعض  
الصفات المتحد موصوفها  
بالنسبة الى البعض الآخر  
لجواز وجود بعضها بدون  
البعض الآخر (ابن عرس)  
(٥) الفرق بين غيرين  
ومختلفين ان الغيرين اعم  
فانهما قد يكونان متفقين  
فكل مختلفين غيران ولا عكس  
(كليات ابي البقاء)

فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون  
اللازم محال اوان يكون المراد بالذات والصفات المحدثه ولا نسلم انها ليسا  
بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود  
الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزوميته لها  
(وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذا جواب  
ما يقال وهو ان يقال سلطنا لزوم المفارقة بين الذات والصفة على تقدير  
الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل ولجزء فان الجزء  
من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان  
عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتدلة بقوله وما ذكر من استحالة  
بقاء الواحد الخ (لا يقال المراد به) اي بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود  
كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة  
باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا  
بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود  
احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف  
او عدم مانعته بل المراد به معنى ثالث وهو امکان تصور كل واحد منهما بدون  
الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر (ولو بالفرض) اي  
وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالا) وان كان المفروض  
محالا هذا جواب لقوله ولا يتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور موجودا  
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور  
بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع  
(بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وما ذكر من استحالة الخ (فانه كما يمنع  
وجود العشرة بدون الواحد يمنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة  
اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف  
الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر وهو انتم قلتم ولو بالفرض وان كان  
محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيازم  
ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع  
الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعني الواحد واحد من العشرة



(٢) فيمتنع الانفكاك في نفسه ١٢٩ ولا يصح ايضا تصويره كما انه يصح تصور الانفكاك

من الجانبين في مسألة العالم مع الصانع تعالى كاتين فثبت المغايرة بين العالم والصانع تعالى وتنتفي بين الجزء والكل واذا تم هذا قال الشارح لا يقال ذلك لاننا نقول في الجواب لا يتم ان يحمل مرادهم بالانفكاك على تصويره وان كان غير ممكن لانهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة الخ (ابن عرس)

(٢) الكل والجزء من الجانبين (٤) بالبرهان

(٥) في كون الواحد جزء من العشرة (ابن عرس) (٦) اي بان المتضايدين ليسا غيرين بل القائلون بان الغيرين الموجودين القائلين للانفكاك قائلون بثبوت المغايرة (ابن عرس)

(٧) لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل التفسير من الاشاعة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم (عصام)

من حيث انه واحدا من العشرة لا يوجد بدون العشرة وازافة الصفة الى الموصوف كذلك \* ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر ٢) اي امتناع الانفكاك ٣ على تقدير الاضافة ظاهر (لانا نقول قد صرحوا) اي اهل السنة (بعدم المغايرة بين الصفات) اي صفات الله تعالى (بناء على انها) اي الصفات (لا يتصور عدمها لكونها ازيلية مع القطع) الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع في صفات الباري (بانه يتصور) الباء المتعلق بـ مع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلا ثم يطالب في اثبات البعض الآخر) كالحياة (فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى) اي امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر \* حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور لاغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعة او عدم المانوية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات متغاير لبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلا يكون التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون المذكور جائزا (مع انه) اي المعنى المذكور (لا يستقيم في العرض مع المحل) يعني والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف ٥ الاضافة) اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المغايرة بين كل متضايقين كالأب والابن وكالأخوين وكالعلمة مع والمعلوم بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك ٦) اي بعدم المغايرة (فان قيل لم لا يجوز ان يكون ٧ مرادهم انها) اي الصفات (لا هو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات مغايرة بلا شبهة لمفهوم الصفات (ولا غيره يحسب الوجود) هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع النقيضين الخ (من طرف المصنف في الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين

(٣) واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في ١٣٠ المفهوم الايصاح في العدميات

فقل شرط الحمل الاتحاد في الذات مع التغاير في المفهوم بمعنى ان ما يصدق عليه ذات احدها يصدق عليه الآخر فتدرج فيه المحمولات العرضية بل السدمية اقول بل الاجع ان يقال هو الاتحاد في الوجود اما بالذات تحقيقا كما في الذاتيات وتقديريا كما في المركب من الهول والصوره على رأى الحكيم واما بالعرض كما في حل الاعراض الموجودة على الذات واما بالاعتبار كما في حل الاعراض العدمية على الذات وامل هذه القيود مرادة للشارح وان لم يصرح بها ( حاشية سيالكوتى وكنقروى ملخصا )

( ٤ ) وجود خارجي

( ٥ ) الجيب سيد شريف

( ٦ ) فيقال هو هو ( ٧ ) قوله

والتغاير عطف على الاتحاد

لا على الحمل ( قرئى )

( ٨ ) فان الانسان هو

الكاتب من حيث الهوية

وغيره من حيث المفهوم

حاصله ان يقال لا يلزم من قوله وهى لاهو ولا غيره ارتفاع التقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك ( كما هو حكم سائر المحمولات ) اى التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات ( بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد ٣ بينهما بحسب الوجود ) رد عليه بالمحمول العدمى نحو زيد اعمى لان العدمى ليس له هوية خارجية وبالمحمول العرضى كالكتاب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا يخدمه في الوجود بحسب ٥ عن الثانى بانه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتمم معه في الخارج ( ليصح الحمل ٦ ) لان المحمول لو كان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حله عليه ٧ ) والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب ٨ بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح ٩ وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ١٢ لان هذا ) اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم ( انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات ) اى ذات الله تعالى ( لافى مثل العلم ) لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات ( والقدرة مع ان الكلام فيه ) اى في العلم والقدرة ( ولا فى الاجزاء الغير المحمولة ) اى لا يصح فى الاجزاء الغير المحمولة ( كالواحد من العشرة واليد من زيد ) فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود ( وذكر فى النبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك ) اى كون الواحد غير العشرة ( جميع المعتزلة وعد ذلك ) اى المخالفة ( من جهاته ) اى جعفر ( وهذا ) اى بيان الجهالة ( لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد آحاده مع اغياره ) كالواحد من التسعة ( فلو كان الواحد غيرها ) اى غير العشرة ( لصار ) الواحد ( غير نفسه لانه من العشرة ) لان نفسه بعض تلك الآحاد فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير نفسه ( وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره ) اى غير زيد ( لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ) اى كلام النبصرة ( ولا يخفى ما فيه ) لانه لا يلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد

( الا )

( ٩ ) الحمل تخلف شرطه ( ١٢ ) فى الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم

الاعلى كل الافراد وكذا زيد لم يطاق على يده بل على المجموع الا يرى  
لو حلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحث فعلم  
ان العشرة اسم لجميع الافراد لا كل واحد من الافراد والاحاد وكذا اليد بالنسبة  
الى زيد وهى \* اى صفاته الازلية \* العلم \* وهى ٢ صفة ازلية ٣ تنكشف  
المعلومات ٤ عند تعلقها بها ٥ اى عند تعلق الصفة ٦ بالمعلومات ولا يلزم  
من اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور ٧ لان المعرف المعنى  
الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى اولان سام جريان الاشتقاق بينهما  
والقدرة \* وهى صفة ازلية تؤثر في المقدورات ٨ عند تعلقها بها \* اى عند  
تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلق بالحوادث  
ومحل التعلق هو ذات الحوادث لاذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله  
تعالى محل الحوادث ولا شك ان كلا من التأثير والتعلق متجدد  
في القدرة فثله يمكن في سائر الصفات ايضا \* والحياة \* وهى صفة ازلية توجب  
صحة العلم \* اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لا تعدل المزاج نقص ٩ في الباري تعالى  
١٢ يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز  
ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحياة \* والقوة \*  
هو بمعنى القدرة \* اوردا شعارا بانها تطاق على القدرة \* والسمع \* وهى صفة  
تتعلق بالمسموعات \* والبصر \* وهى صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا  
تاماً \* فينكشف المسموعات والمبصرات للبارى تعالى \* لا على سبيل التخيل  
والتوهم ١٤ ولا على طريق تأثير حاسة في البصر ووصول هواء \* في السمع  
\* ولا يلزم من قدمهما \* اى قدم العلم والقدر الخ \* قدم المسموعات والمبصرات \*  
هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة  
قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم  
العالم والمطلوب خلافة واجاب بقوله ولا يلزم \* حاصله ان يقال انما يلزم  
القدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو  
مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات \* كما لا يلزم  
من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها \* اى العلم والقدرة  
\* صفات قديمة يحدث لها تعلق بالحوادث \* قيل فجدوئها يحدث

- (٢) تأييد ضمير العلم باعبار  
خبره ومن لا يعرف القاعدة  
يحتاج الى تأويله بارجاعه  
الى صفة العلم (عصام)  
(٣) قائمة بذاته  
(٤) اى الموجودات  
والمعدومات  
(٥) ذكر المعلومات في تعريف  
العلم يوجب الدور لتوقف  
معرفة المعلوم على العلم  
ولك ان تقول التوقف  
على معرفة العلم بالمعنى  
المصدرى لا العلم بمعنى  
الصفة الموجودة وان تقول  
ان التعريف لعلم الله والمأخوذ  
في التعريف مطلق المعلوم  
ويعريف العلم مستغنى عنه  
لما عرفت به العلم سابقا  
(عصام)  
(٦) اى صفة العلم  
(٧) فاعل لا يلزم  
(٨) التى هى الممكنات  
(٩) اى خبران  
(١٢) قال الله تعالى ان الله  
هو الرزاق ذو القوة المتين  
(١٤) وبترك صفة السمع  
المقدس المسموعات ما على  
طريق تأثير حاسة

(٢) مترادفان

(٣) المتساويين بالنسبة الى القدرة من الفعل او الترك او الضدين كتحصيل الجسم بشكل معين ولون مخصوص دون ما عنده من الاشكال والالوان (ابن عرس)

(٤) اى تخصيص احد المقدورين بوقوعه في ذلك الوقت دون ما عنده من الاوقات (ابن عرس)  
(٥) يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السواء وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا لافعاله الا الاحاطة بالشئ على ما هو به والمخصص متبوع فلا يكون علما (ابن عرس)

(٦) صفة

(٧) اى وقوع احد المقدورين (٨) اى على الرد (٩) الصادر عنه تعالى (٢) على ذلك الفعل

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والالزم قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعلوم مشاهدا بالسمع والبصر \* فان قلت لا يلزم من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلا حاسة وللبارى بالاحاسة \* قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالاحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة او بالاحاسة وهذا يدهى واما المشهود العقلى فهو عين العلم لا امر آخر ثم ان المشهود امر اضافى فلا يلزم من تجرده كون البارى تعالى محالا للحوادث ولا يلزم تجهيله لان ما شاهده كان معلوما له تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شئ عليم \* والارادة المشية وهما عبارتان ٢ عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين (٣) اى الفعل والترك ( فى احد الاوقات بالوقوع ٤ مع استواء نسبة القدرة الى الكل ) اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التأثير لا التراجع كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة ( وكون ) عطفت على مع استواء ( تعلق ٦ العلم تابعا للوقوع ٧ ) فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضيا للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا والالزم الدور ( وفيما ذكر ) اى فى قوله وله صفات ازلية ثم تعداه هذه الاوصاف ( تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة ) اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاء الله ( والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى ) اى قال الكرامية الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات \* رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل كاسناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة ( ٨ وعلى من زعم ) اى رد على من زعم ( ان معنى ارادة الله تعالى فعله ) اى فعل الله ( انه ليس بمره ٢ ) ان مع اسمه وخبره خبران ( ولا سام ولا مغلوب ) وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البخى فانه يقول ان الله

( تعالى )

تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف به مجازا فاذا قيل ارادة الله تعالى كذا فلا يخلو اما ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمنه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غير فمنه انه امر به فحينئذ لا تكون الارادة صفة حقيقية في ذات الله تعالى (ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه) اي الله (امر به ٢) قوله معنى ارادته عطف على المعنى الثاني السابق (كيف) الاستفهام للاستبعاد اي كيف تكون ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه امرا به والخال ان الامر يوجد بدون ارادة الله تعالى لو كانت عبارة عنه لما وجد بدونها (وقد امر كل مكلف) وهو من جاوز حد البلوغ غير مجنون مؤمنا كان او كافرا ذكرنا او اناثي (بالايمان وسائر الواجبات) مثل الصلاة ونحوها (ولو شاء لوقع) اي لو شاء الله الايمان وسائر الواجبات لوقع اي يحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين لانه امرهم به لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة واللازم باطل اي وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والمأزوم مثله اي المشيئة واذا كان بعد كيف اسم فهو في محل الرفع وان كان فعل فهو في محل النصب على الحيلية قيل مشيئة الله تعالى صفة لازمة لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة لازمة لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشيئة في حقنا تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطاب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوي الطلاق يقع ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب والطلب يقتضي وجود المطلوب ولا يقتضي الوقوع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة لازمة تسمى التكوين وسيجيء بتحقيقه وعدل عن لفظ الخلق) يعني لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (لشيوع استعماله) اي الخلق (في المخلوق) يعني لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولاجل ذلك عدل عنه (والتزريق) هو تكون مخصوص صرح به) اي صرح المصنف بالتزريق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والتزريق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور (اشارة الى ان مثل التخليق والتعوير والتزريق والاحياء وامانة غير ذلك

(٢) اي امر بذلك الفعل  
فاعله حتى ان ما لا يكون  
مأمورا به لا يكون مرادله  
تعالى وهو قول الحسين  
النجاشي من المعتزلة قال  
الشارح في الرد عليه  
كيف يصح القول بذلك  
(ابن عرس)

(٣) بالخبرية عنه نحو كيف  
زيد (٤) مثل كيف جئت  
اي على اي حال جئت  
اورا كبا او ماشيا (جاء)  
(٨) وقسم من التخليق

(٢) فله في الشرع نحو الاعزاز والاذلال والقبض ١٣٤ والبسط والقهر والعفو

عما استند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة ٣ حقيقة لازمة قائمة بالذات (٤)  
اي بذات الله تعالى (هي التكوين) اي اليجاد من العدم الى الوجود وقوله  
كل منها خبران (لا كما ع ٦ الا شري من انها) اي المذكورات ٧ (اضافات  
وصفات للافعال) لصفات للذات يعنى الصفات الذات قديمة قائمة بذاته  
تعالى كالعلم والحياة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته  
كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها  
وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبها (والكلام) وهي صفة ازلية  
عبر عنها (اي صفة ٨) بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف  
وهذا اذا عبر عنه باللسان العربي فقرآن وان عبر بالسرياني فزبور او باليوناني فانجيل  
او بالعبري فتوراة والمسمى في الكل واحد وهو الكلام النفسى (وذلك ٩ لان كل  
من يأمر وينهى ويخبر يحمد من نفسه معنى ١٢) وذلك المعنى لا يختلف باختلاف  
العبارات والافعال والكلام النفسى ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة  
اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اي يشير (عليه) اي على المعنى  
(بالعبارة ١٣ او الكتابة ١٤ او الاشارة وهو ١٥ العلم) اشارة الى جواب  
سؤال مقدر وهو ان لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم  
فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه  
١٦ وغير الارادة) اي الكلام غير الارادة (لانه) اي الانسان (قديماً  
بما لا يريد كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه ١٧) اي عصيان عبده  
(وعدم امتثاله) اي عبده (لاوامره) الضمير راجع الى من هذا انما يدل  
على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه ولا يتم التقريب بذلك واشبات المغايرة  
بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لابي لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد  
ايمانه لانه لو اراد ايمانه يكون مؤمناً لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان  
الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم متنف وكذا الملزوم  
وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة في المخلوقات  
كونه غيرها في الخالق (ويسمى هذا كلاماً نفسياً ١٨) اي المعنى الذي  
وجد في النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو  
كونه آمراً او ناهياً ونخبراً وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذي يريد

والانعام والاكرام الى  
غير ذلك (ابن عرس)

(٣) اي موجودة

(٤) اي المتعالية

(٥) اي الصفة التي هي المرجع

(٦) اي الامام ابو الحسن

(٧) اي التكوين والترزيق

والتصوير الى الصانع تعالى

(٨) الكلام

(٩) اي ثبوت هذه الصفة

اصر لا بد منه بدليل

(١٢) اي قبل وجود العبارة

(١٣) اي المفهومة لذلك المعنى

(١٤) امدالة الكتابة

فظاهر واما الاشارة فكما

يشير الانسان الى آخر بيده

ان يأتيه بشيء (ابن عرس)

(١٥) اي ذلك المعنى الذي

يحسده من نفسه ويدل

عليه بالعبارة ونحوها

(ابن عرس)

(١٦) كما اذا اخبر بجحى

زيد ولا شعور له بذلك

بل قد يخبر عن شيء وهو

يعلم خلافه كما اذا اخبر عن محب

زيد وهو يعلم انه لم يحب

فلو كان ذلك المعنى

النفسى هو العلم بالشئ لزم

امتناع الاخبار عما لا يتعلق للعلم به واللازم باطل بالضرورة (ابن عرس) (١٧) فانه يأمره (المتكلم)

ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربة (خيالى) (١٨) اي يدل عليه الكلام اللفظي



(٥) تزوير يالان سوزه اسمه ١٣٥ وارايشله تزويج ايجون حسن وزينت ويرمك

يقال زور فلان اذا زين  
الكتب وبر نسبه قوام  
واعتدال واستقامت  
ويرمكه تحسين وتهذيب  
ايك بونده تفعل سلب  
ايجوندر كه اعوجاجي  
ازاله ايكله اولور يقال  
زور الشي اذا حسنه وقومه  
(اوقيانوس)

(٨) فالقدماء على هذا  
تسعة الذات المقدسة  
وقدمها ذاتي والصفات  
المقدسة وقدمها بقديم  
الذات وعند الاشعية  
ثمانية لانهم لا يثبتون  
صفة التكوين وعند  
المعتزلة لقديم الا الذات  
وعند قدماء الحنفية القدماء  
كثيرة لكثرة الصفات  
الشبوتية عندهم على ما يأتي  
وعند الفلاسفة الممكنات  
القديمة كثيرة جدا واتفق  
الكل على اختصاص  
الواحد تعالى بالقدم الذاتي  
(ابن عرس)

المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف وهو  
اختيار الشيخ ابي المنصور الماتريدي وهو قدوة اهل السنة في باب العقائد  
جزاه الله تعالى خيرا (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء (بقوله  
ان الكلام لقي الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الفؤاد دليلا)  
هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما في النفس ولا يدل على مفارقة العلم والارادة  
(وقال عمر رضي الله تعالى عنه اني زورت \* ) اي ربت (في نفسى مقالة  
وكثيرا ما) نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان وما لتأكيد معنى الكثرة  
والعامل فيه قوله (تقول لصاحبك ان في نفسى كلاما يريد ان اذكر ملك والدليل  
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام  
انه تعالى متكلم) فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا  
ونهى عن كذا ويخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام \* فان قيل صدق  
الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه صادقا  
وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور \* قلنا لانسلم ان تصديقك له كلام  
بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذي يدل على صدقه ثبت الكلام  
اولم يثبت (مع القطع باستحالة التكلم) اي التلظ (من غير ثبوت  
صفة الكلام) اي المعنى (فثبت) اي اذا كان كذلك (ان الله تعالى  
صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين  
والكلام ٨) قيل الصفات الثمانية هي الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع  
والبصر والكلام والبقاء وقيل تسمع هي هذه الصفات مع التكوين (ولما)  
هو ظرف بمعنى اذا مستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى  
نحو لما لم يكن (كان في الثلاثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر  
وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق فما الحاجة الى  
ذكرها ثانيا وهو التكرار المستقر عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان في الثلاثة  
الاخيرة اي الارادة والتكوين والكلام (زيادة نزاع وخفاء كرا لاشارة الى  
اثباتها) اي اثبات الثلاثة الاخيرة (وقدمها وفصل الكلام ببعض التفصيل  
فقال) اي المصنف (وهو) اي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفه له) اي الله  
(ضرورة امتناع اثبات المشتق) وهو لفظ متكلم (لشيء من غير قيام

(٣) قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته تعالى ﴿١٣٦﴾ فإنه قديم والكرامية وافقوا

مأخذ الاشتقاق به ) وهو لفظ التكلم ( وفي هذا ) أى فى قوله صفته  
 ( رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره )  
 من الملك او النبي عليه الصلاة والسلام او اللوح المحفوظ او جبريل عليه السلام  
 ( وليس صفة له تعالى ) يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم  
 بذاته تعالى ٣ لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني  
 وهى حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبي عليه السلام وغير ذلك فلا يكون  
 قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلماً ايجاد  
 هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة  
 واستدلوا على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والالفاظ  
 وكذلك فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات  
 عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كاللائكة والانباء والمؤمنين والكافرين  
 والجبيل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا فى الازل فلا يكون كلامه انزيا  
 والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفيه وعيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
 ( ازالة ) ضرورة امتناع قيام الحوادث به ( أى بذاته تعالى ) لانه لو كانت حادثة  
 لكان التعرى عن الكلام فى الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير من امارات  
 الحدوث ( ليس ) الكلام ( من جنس الحروف والاصوات ) ضرورة انها  
 اى الحروف والاصوات ( اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء  
 البعض لان امتناع التكلم بالحروف الثانى بدون انقضاء الحروف الاول بديهي )  
 يعنى ان البارى تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف  
 والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى لدالاتها عليه كان الله تعالى  
 تسمى بعبارات مختلفة بالاسنة وفى لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد  
 قال الامام فى الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود  
 غيره ( وفى هذا ) اى فى قوله ليس من جنس الحروف ( رد على الحنابلة  
 والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف  
 ومع ذلك فهو قديم ) اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا  
 قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بتقديمها  
 كما صرح الشارح رحمه الله تعالى قيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كازمت

( الكرامية )

الحنابلة فى ان كلامه  
 حروف واصوات وسلموا  
 انها حادثة لكنهم زعموا  
 انها قائمة بذاته تعالى  
 لتجويزهم قيام الحوادث به  
 فقد قالوا بصحة القياس  
 الثانى وقد حوا فى كبرى  
 القياس الاول وقالت  
 المعتزلة كلامه تعالى  
 اصوات وحروف لكنها  
 ليست قائمة بذاته تعالى بل  
 يخلقها الله فى غيره كاللوح  
 المحفوظ او جبريل او النبي  
 عليه السلام وهو حادث  
 فهم ايضا صححوا القياس  
 الثانى لكنهم قد حوا  
 فى صغرى القياس الاول  
 وهو ان كلامه تعالى صفته له  
 وهذا الذى قاله المعتزلة  
 لانكرا بل نقول به ونسمية  
 كلاما لفظيا ونعترف  
 بحدوثه وعدم قيامه بذاته  
 لكننا ثبت امر اراء ذلك  
 وهو المعنى القائم بالنفس  
 ونقول هو الكلام حقيقة  
 وهو قائم بذاته تعالى فنمنع  
 صغرى القياس الثانى

( شرح مواقف )

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة **﴿وهو﴾** اى الكلام **﴿صفة﴾** اى  
 معنى قائم بالذات **﴿اى بذات الله تعالى﴾** **﴿منافية للسكوت﴾** الذى هو  
 ترك التكلم مع القدرة عليه **﴿اى على التكلم﴾** **﴿والآفة﴾** التى هى عدم مطاوعة  
 الآلات **﴿اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى نفسه﴾** **﴿اما بحسب الفطرة﴾**  
 اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على  
 فطرة الاسلام الحديث **﴿كما فى الخرس ٣ اوبحسب ضعفها﴾** اى الآلات  
**﴿وعدم بلوغها﴾** اى الآلات **﴿حدائق ٤ كفى الطفولية فان قيل ٥ هذا﴾**  
 اى كون الكلام منافية للسكوت والآفة **﴿انما يصدق على الكلام اللفظى**  
 دون الكلام النفسى **﴿والحال ان البحث فى الكلام النفسى لافى الكلام**  
 اللفظى **﴿اذا السكوت والخرس انما ينافى التافظ﴾** حاصل السؤال ان يقال  
 ان قوله اول ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو  
 منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف  
 والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام  
 من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به ان الكلام اللفظى وما هذا الا  
 تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود  
 تعريف الكلام النفسى **﴿قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد**  
 فى نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك **﴿اى على ارادة التكلم﴾** **﴿فكما ان الكلام**  
 لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس **﴿فحينئذ يكون تقدير قوله**  
 هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا  
 يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة  
 واعلم الكلام اللفظى مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام  
 النفسى مناف للسكوت والآفة النفسين لان التكلم بالكلام الظاهرى  
 لا بد ان يتدبر فى نفسه اولا ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر  
 منه كلام باطنى وهو مناف للسكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر  
 لان السكوت اللفظى ضد النطق اللفظى دون الكلام المعنوى الذى ضده  
 السكوت المعنوى وكلامنا فى الكلام المعنوى دون مدلول الكلام اللفظى والفرق  
 بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين وبين

**﴿٣﴾** الخرس هو آفة  
 فى اللسان لا يمكن معها ان يعتمد  
 مواضع الحروف وهو اعم  
 من البكم لانتظامه العارضى  
 والاصلى والبكم مخصوص  
 بالاصلى (كليات)  
**﴿٤﴾** على التكلم  
**﴿٥﴾** اعتراضا على القول  
 بمنافاة الكلام للسكوت  
 والآفة (ابن عرس)

(٢٣) ذكر الثلاثة ليس لانه صغار الكلام في الامر والنهي ١٣٨ والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي

للتنبية على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والدعاء وكون الاستفهام وكلامه تعالى على لسان العباد والافه ومنزه عن الاستعلاء وحينئذ يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتعجب والترجي وايضا اشار الشارح بقوله يعنى انها صفة واحدة الى دفع الاستفناء عن قوله والله تعالى متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات المصنفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخره وانها اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولا بالة وجارحة (عصام)

(٥) ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد

السكوت الباطنى والسكوت الظاهرى وبين السكوت الباطنى والآفة الظاهرى اما بين السكوت والآفة الباطنيين فمفهوم وخصوص مطابق لانه كما لم يقدر على التكلم في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كما لا يريد في نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك في نفسه واما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلى واما بين السكوت الباطنى والسكوت الظاهرى فمفهوم وخصوص من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطنى والآفة الظاهرى عموم وخصوص من وجه لوجودهما معاني الطفل ووجود الآفة الاولى في الاخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون وتأمل النسبة بين الباقي ﴿والله تعالى متكلم بها﴾ اى بتلك الصفة ﴿أمرناه بخبر﴾ ٣ يعنى انه اى الكلام (صفة واحدة تتكرر الى الامر والنهي والخبر) لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكرر الى الجزئيات الحقيقية او صوابا يتكرر الى الاجزاء الخارجية لانها حينئذ لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئى حقيقى له تعلقات فباعتبارها يتكرر تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكتبا الى غير ذلك (باختلاف التعلقات) اى ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالخبر به يكون خبرا (كالم والطيرة وسائر الصفات) اى الارادة والتكوين (فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكثير والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك) اى كون الصفات واحدة (اليق بكمال التوحيد) لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحث لان هذا دليل ظنى لجواز التكثير فى الصفات ٥ (ولانه لا دليل على تكثير كل منها فى نفسها) اى من الكلام والعلم وغيرها وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل او عدم علمه لا يستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطالب فيه اليقين (فان قيل هذه) اى الامر والنهي والخبر (اقسام للكلام لا يعقل وجوده اى الكلام) (بدونها) اى بدون هذه الاقسام \* حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (عصام) (والتكثير)

(٢) تحقيق المقام كما ان  
 لصفة العلم والارادة وغيرها  
 من الصفات المتعلقة هوية  
 وتعلقا والمراد في قولنا  
 الله تعالى عليم بكل شئ  
 صيد قادر على كل ممكن  
 هو هويات تلك الصفات  
 الحقيقية بشرط تعلقاتها  
 بتعلقاتها كذلك لصفة  
 الكلام هوية خارجية وتعلقا  
 والمراد بقولنا الله تعالى  
 متكلم بلذا انه متصف  
 بتلك الصفة المتعلقة بكذا  
 لا مجرد تلك الصفة بدون  
 التعلق ولا مجرد تعلقها  
 ليكون من الاضافات فتلك  
 الصفة الحقيقية لما كانت  
 امرا باعتبار تعلقها بطلب  
 الفعل ونهيا باعتبار تعلقها  
 بطلب الترك في الازل كان  
 القرآن كلام الله تعالى قديما  
 غير مخلوق لكونه صفة  
 حقيقية له تعالى (كنبيوي  
 في تعليقات سيلكوئي)

والتكثر الى الامر والنهي باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل  
 على خلافه وهو ان الكلام كلي منحصر في هذه الاقسام ولا يتصور وجود  
 الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلي اذا انحصر في الاقسام صار انتفاؤها  
 مستلزما انتفاء ذلك الكلي فقد وجد هذه الاقسام في الازل ولا يكون صفة  
 واحدة متكررة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا انه) اي كون  
 الامر والنهي والخبر اقساما للكلام (منوع بل انما يصير احد تلك  
 الاقسام عند التعلقات وذلك) اي صيرورة احد الاقسام (فيما لا يزال)  
 اي في المستقبل (واما في الازل فلا انقسام اصلا) اي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني  
 ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى  
 افراده واما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب  
 فلا فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى  
 على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا  
 الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكرر بالاعتبارات وهل  
 هذا الاكاذق قول زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهى  
 ومثله بعض الفضلاء رجل اصطح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان  
 هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهياه عن الخروج عن الدار  
 واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل  
 زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ومع ذلك  
 كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي لا النفسى اذ لا يعقل معنى واحد  
 يكون امرا ونهيا وخبرا (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازي (الى انه)  
 اي الكلام (في الازل خبر ومرجع الكل) اي سائر الاقسام (اليه) اي الخبر  
 (لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على  
 الترك) اي تركه موجبا للعقاب يعنى اتم الصلاة ان قمت الصلاة فانت  
 مشاب وان لم تقم الصلاة فانت معاقب (والنهي على العكس) اي حقيقة  
 النهي الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه  
 موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) اي الاستفهام (الخبر عن طلب  
 الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد) مذهب اليه البعض

قيل لا يخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهو ان الكل في الازل  
 واحد ودفعه دفعة (بانا تعلم اختلاف هذه المعاني) اى الامر والنهى  
 والخبر (بالضرورة) لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر  
 والنهى والاستخبار والنداء لكونها انشآت (واستلزام البعض ٢ لا يوجب  
 الاتحاد في المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء  
 والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم  
 (فان قيل) رد على قوله الله متكلم بها امر وناء وخبر (الامر والنهى  
 بالامور ولا منهى سفة وعيث) معنى السفة الخفة ومنه زمان سفيه ٣  
 اى خفيف البعث هو السبى لا فرض صحيح (والاخبار في الازل بطريق  
 المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه) يعنى سمعنا الله تعالى يقول  
 انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح  
 عليه السلام بلفظ الماضي ٤ ونوح وقومه لم يوجد ٥ بعد وكذا اخبار الله  
 تعالى عن عصيان آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم عن ابراهيم عليه السلام  
 رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائر هذا كثيرة قيل وجود هذه الافعال  
 يكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل  
 فيلزم الكذب والكذب على الله محال (قلنا ان لم نجعل كلامه ٦ فى الازل امرا ٧  
 ونهيا وخبرا) بل صفة حقيقية فى الازل يتكرر الى الامر والنهى والخبر  
 باختلاف العلاقات فى المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق (فلا اشكال ٨)  
 لان هذا الاشكال مبنى على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا فى الازل يعنى  
 اخبار الله تعالى لا يتنوع الى الماضى والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى  
 فى الازل وهو اخبار عن ارسال نوع عليه السلام مطلقا وانه باق من الازل  
 الى الابد فقول الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا ارسلنا نوحا وبعد الارسال  
 انا ارسلنا نوحا وكذا فى عصيان آدم عليه السلام وغيره وهو نظير علمه تعالى  
 فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم  
 بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم  
 لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لافى الاخبار ونظيره من المحسوسات  
 الاسطوانة ٩ المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدماه واذا حول

(٢) البعض

(٣) اى مضطرب اصله

الخفة والحركة (اخترى)

(٤) حال

(٥) الا

(٦) النفسى

(٧) كما ذهب اليه ابن سعيد

القطان (ابن عرس)

(٨) ولا توجد لهذا السؤال

(ابن عرس)

(٩) ديرك



ظهرت كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت  
 عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب  
 اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف  
 بشيء من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا فيكون مع  
 مخاطب علمي بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اي ان جعلنا كلامه  
 تعالى ٢ (امرا ونهيا وخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فالامر  
 في الازل لايجاب تحصيل المأمور به) كالصلاة والصوم (في وقت وجود  
 المأمور) اي العبد قوله لايجاب تحصيل المأمور به الخاي انما يلزم السفة لو كان  
 امر الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه في الازل واما  
 لو كان الامر والنهي من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اي وقت تعلق الامر  
 بالمكلف للامثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفة (وصيرورته) اي  
 المأمور (اهل التحصيل) اي تحصيل المأمور به (في كفي) الامر (لذلك)  
 اي لايجاب المذكور (وجود المأمور في علم الآمر) يعني ان الامر للمعدوم  
 الذي يجب في الحال لا يجوز واما الامر لايجاب وقت وجوده فبجائز ونقول  
 بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى  
 ان المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن  
 يوجد الى يوم القيامة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به  
 والانتفاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك متمعا كذا  
 هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدها  
 عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي  
 لان كلام النفس يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه  
 الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضي  
 وجوده في الخارج (كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به) اي الرجل ابنه  
 (بان يفعل كذا بعد الوجود ٦ والاخبار ٧) جواب على قوله والاخبار  
 في الازل ٨ بطريق المضى كذب محض (بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء  
 من الازمنة اذ لا ماضى) وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار محض حال  
 عن الزمان (ولامستقبل ولا حال بالنسبة ٩ الى الله تعالى) لان الماضي ماسبق  
 التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا

(٢) في الازل منقسما اليها

(ابن عرس)

(٣) لا في الازل بل في وقت

(٤) تعالى

(٥) امرا نفسيا

(٦) اما

(٧) عن الماضي

(٨) فلا تحقق له وان وجدت

صورة الماضي لان الازل

لا يتصف الى آخره

(٩) فلا تحقق لهذه الازمنة

في الازل

(٢) ذهب بعض الناس الى ان القرآن هو اسم غم غير مشتق خاص بكلام الله تعالى وذهب قوم منهم الاشعري انه مشتق من قرأت الشيء بالشيء اذا ضمت احدهما ١٤٢ الى الآخر (كليات ابى البقاء)

(٣) ان علينا جعه وقرآنه الآية

(٤) لانه ازل

(٥) المتقدمون من الماتريكية

وغيرهم

(٦) بعض

(٧) قوله « لا يصدر

عن الطفل فضلا عن احد الخ

وقوله فيمائي « ونسبة

احمد آه ليس في محله اذ قوله

ايضا هم اصحاب احد بن

حنبل الخ عند شرح قول

الشارح (الحنابلة) ظاهر

في ان من ذهب الى قدم

المؤلف من الاصوات

والحروف هم بعض اصحاب

احد بن حنبل لا احد نفسه

فكيف يصح قوله لا يصدر الخ

مع ان التفتازاني لم يدع

صدوره عنه ولم ينسب احد

الى الجهل والعناد حتى يكون

هو من سوء الظن به لان

الشارح التفتازاني لم يرد

بقوله الحنابلة احد بن حنبل

فخاشاه ان يتفوه مثل هذا

القول فانه امام جليل مجتهد

صاحب المذهب فادعاه

الشارح رمضان افندي على

لم يتصور فيه ذلك بل يتصف بكلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له من كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال (لنزهة على الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير الزمان) لان العلم صفة حقيقية لا تتغير بتغير الزمان بل يتغير تعلقه وضافته ولا يلزم من من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية (ولما صرح) اي المصنف (بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على الكلام النفس القديم كما يطلق على النظم المتلو) اي الكلام اللفظي (الحادث فقال ﴿والقرآن﴾ فملا ان بمعنى المفعول جمل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وفي اللفظة من القرى وهو الجمع ويقال قرأت الماء في الحوض اي جمعه فيه ومنه القرية اسم للمدينة لما يجتمع الناس فيها ﴿كلام الله تعالى غير مخلوق﴾ الكلام في اللفظة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات مقطعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافي السكوت والخرس (عقب القرآن بكلام الله تعالى) يعني قال المصنف القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا احق من الاول واخفة مطلوبة عندهم (لما ذكر المشايخ) تعليق عقب (من انه) بيان ما في لما (يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لتلايق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم) لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفس كما ان اطلاق الكلام على النفس اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهبت اليه ٦ الحنابلة) هم اصحاب احد بن حنبل (جهلا) لما هو ثابت في نفس الامر (او عنادا) حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثاني الا بعد عدم الاول والقبول بتقديم شخصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن احد رجاء الله تعالى وهو من المجتهدين والثاني ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ والقلب لم يكن

(قرآنا) التفتازاني بقوله نسبة احد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقاتله مبنى على سوء الظن به

فاحفظه فانه غفل عنه كثير انتهى (٨) اي قلب النبي عليه السلام

(٩) وبعد استقاله صلى الله تعالى ﷺ ١٤٣٠ عليه وسلم الى عالم العلوى اجتمعت الخلفاء

واشراف الصحابة عند  
ابى بكر الصديق رضى الله  
تعالى عنه وعنه قتشاوروا  
فى الامور فقال على رضى  
الله تعالى عنه اول ما فرض  
علينا جمع كتاب الله تعالى  
وتدوينه واستحسنوا كلامه  
فشرعوا لتدوينه وفى ذلك  
المجلس سئل منهم عن  
كيفية نزول القرآن فقالت  
الخلفاء الاربعة واتفقت  
عليه كلمتهم انه اذا اراد الله  
تعالى انزال سورة او آية  
نظر بصفة العلم فى قلب  
جبريل عليه السلام فحصل  
فيه علم ضرورى ثم نظر  
بصفة الكلام ففحق الله  
تعالى لسانه عليه السلام  
على الفاظ القرآن مع النظر  
فانزله على نبينا محمد صلى الله  
تعالى عليه وسلم فهذه الرواية  
مذكورة فى كتاب الموطأ  
لا بن المالك انس رجه الله تعالى  
وكل آية منه معجزة فى نفسها  
لان الناظم الحقيقى هو الله  
تعالى فلا يتغير ولا قدرة  
لاحد أن يبدله لان الفاظه  
التي تكسوا المعانى المذكورة  
ليست بالفاظ محمد عليه

قرأنا وقدم مثله بالشخص ممكن ان نقول ان متعاقب الوجود فينا لقصور الالة  
قديم فى البارى تعالى بالاتعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود  
مختلف ونسبة احد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (واقام)  
اى المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعنى قال المصنف كلام الله  
تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر  
من الاول (تنبيهها على اتحادها وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث  
حيث قال النبي عليه الصلاة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق  
ومن قال) هذا من تمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا  
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين) اى المعتزلة واهل  
السنة (وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا) اى لكون العبارة  
المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (نترجم المسئلة  
بمسئلة خلق القرآن) اى تسمى هذه المسئلة بمسئلة خالق القرآن ولا يقال  
مسئلة حدوث القرآن \* واعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ القرآن فقال قوم  
خالق الله تعالى صورة اللفظ على النوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن  
مجيد فى لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله  
تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون  
انه لفظ محمد عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على  
قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلاة  
والسلام ٩ (وتحقيق الخلاف) فى ان القرآن مخلوق او غير مخلوق  
(بيننا وبينهم) اى المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا) اى  
وان لم يرجع اليه (فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم) اى المعتزلة  
(لا يقولون بحدوث الكلام النفسى) بل ينفيه ولو اثبتوا الكلام النفسى  
لا يقولون بانه حادث (ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام انه متكلم ولا معنى له) اى للمتكلم (سوى انه متعصف  
بالكلام) النفسى لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق  
واتصافه اما بالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحادث والثانى  
باطل فتعين الاول (ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين

السلام وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن لانها عبارة عما ألهمه الله تعالى  
فى قلوب الانبياء عليهم الصلاة والسلام (سفيينة راعب ملخصا)

(٢) وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث ﴿ ١٤٤ ﴾ بناء على أنها تستدعي التوقف على

النفسي القديم (واما استدلالهم) أي استدلال المعتزلة بنفي الكلام النفسي (بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات) أي علامة (الحدوث من التأليف ٢) بيان ما (والتنظيم والانزال) والانزال نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو انما تلحق المعاني بتوسط لحوقها لذوات الحاملة لها واهل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقنه الملك من الله تعالى تلقنا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل فيلقنه على الرسول (والتنزيل) قيل الانزال يستعمل في الدفنى والتنزيل في التدريجي (وكونه عربيا) كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي انما يكون في الفاظ (مسموما) كقوله وان احد من الشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف (فصيحا معجزا الى غير ذلك ٣ فانما يكون) جواب اما اي الاستدلال المذكور (حجة على الخابلية) القائلين بقدوم القرآن معانه من جنس الحروف والاصوات (لاعيننا لانا قائلون ايضا) اي كالمعتزلة (بحدوث التنظيم وانما الكلام) اي البحث (في المعنى القديم) اي الكلام النفسي (والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكاملا ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها) اي محل الاصوات والحروف بجبرائيل عليه السلام (وايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دقها يا قوتة حجارة قلبه نور وكتابه نور وعرضه كباين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويزيل ويفعل ما يشاء (وان لم يقرأ) اي وان لم يقرأ الله تعالى من اللوح المحفوظ (على اختلاف بينهم) اي المعتزلة اي ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني (وانت خير) اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لانسلم ما بين المعتزلة انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام لا الذي اوجده (بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها) اي الحركة (والا) اي وان لم يكن المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها (لصح اتصاف البارئ تعالى بالاعراض

الاجزاء فيكون محتاجا حادئا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحيا يوجب ان يكون كثيرا الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموما حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدث ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء مسبق بالمنقضى (عصام)

(٣) من كونه ذكرا محدئا ومجموعا وكائنا في اللوح المحفوظ ومختلفا باختلاف المحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث (عرس)

(٤) يعني ان قولهم يخالف

قاعدة اللغة وقد ثبتت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول عن المعنى الحقيقي الى المعنى (المخلوطة) المجازي فلا يصح ان يقال ان المتكلم من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقي من قابله الكلام (خيالي مع قره كال)

المخلوق قتلته) اى للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل فى الغير  
او اسود بمعنى ايجاد السواد فى الغير وبقوله المخلوق قتلته احتراز عن الاعراض  
الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد (تعالى عن ذلك)  
اى عن الاتصاف المذكور (علوا كبيرا) قيل الاتصاف بالاعراض  
المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطابق عليه لاشعاره معنى  
الاتصاف له بهالفة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه  
تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجوده فحينئذ كان  
البحث اقويا (ومن اقوى شبه المعتزلة) فى نفي الكلام النفسى (انكم)  
خطاب للمتكلمين (متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتى) اى  
جانبى (المصاحف تواترا وهذا ٢) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه)  
اى القرآن (مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك)  
اى كونه مكتوبا ومقروا (من سمات الحدوث بالضرورة فاشار) اى المصنف  
(الى جواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله) وهو (اى القرآن الذى  
هو كلام الله تعالى) (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكل الكتابة) اى بسبب  
اشكال الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى (محفوظ  
فى قلوبنا) اى بالانفاظ الخيلية مقروء بالسنن بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع  
بآذاننا) بذلك (اى بالحروف الملفوظة المسموعة) ايضا (اى مكتروء بالسنننا  
غير حال فيها) اى مع ذلك (اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا) ليس (القرآن  
٥) حالا فى المصاحف ٦ ولا فى القلوب والالسن والآذان (اى القرآن  
الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشاركه فى نفس المعنى فقط لا عينه  
(بل هو ٧ معنى قديم ٨ قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم) اى النظم  
اللفظى الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (ويحفظ بالنظم الخيل ٩  
ويكتب بنقوش وصوروا اشكال موضوعا للحروف الدالة عليه) الهاء يعود  
الى معنى قديم (كما يقال ١٢ النار جوهره محرق ١٣ يذكر باللفظ ١٤ ويكتب  
بالقلم ١٥ ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم  
(كون حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا  
ومحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وكذا

(٢) القول

(٣) النفسى الازلى

(٤) اى مع ذلك الاطلاق

والوصف الذى ظاهره

الحلول (عرس)

(٥) الذى هو الصفة القديمة

(٦) التى قلنا انه مكتوب فيها

(٧) هو

(٨) نفسى ازلى

(٩) فى الذهن

(١٢) مثلا

(١٣) وهذا بمنزلة قولنا

الكلام صفة ازلية

(١٤) وهذا بمنزلة قولنا

مقروء بالالسن

(١٦) وهذا بمنزلة قولنا

مكتوب فى المصاحف

(عرس)

كونه منزلاً لأن جبرائيل عليه السلام أدرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل لذات الكلام وأما القرآن الحادوث فأتصافه بهذه الأوصاف ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ باللسن ولم ينزل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح في الحادوث ويصح في القديم لكن سوء ادب حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوباً ومقرواً ومسموعاً لا يدل على نفي الكلام النفسى وكون القرآن حادوثاً لانهم قائلون على ان الكلام النفسى مكتوب ومقروء ومسموع مجاز ٢ بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب المذكور (ان لشيء وجوداً في الاعيان ٣) اى الخارج في نفس الامر (وجوداً في الازهان ٤ ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة ٥) فالكتابة تدل على العبارة وهى (على ما في الازهان وهو) اى الازهان (على ما في الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الازهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلوله وما في الخارج مدلولاً دون دال والعبارة وما في الذهن دالاً ومدلولاً معاً (فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج) اى الكلام النفسى (وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات) كالانزال والتزيل وكونه مجزأ وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن) اى الالفاظ المنطوقة المسموعة ٧ هذا مثال وجود الشيء في العبارة (٨ او الخيلة) معطوف على الالفاظ (كما قولنا حفظت القرآن) هذا مثال وجود الشيء في الازهان (٩ او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن) هذا مثال وجوده في الكتابة ووجود الشيء في الاعيان حقيقة ووجوده في الازهان وفي العبارة والمكتبة مجاز وتعلق المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادوث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادوث وهكذا في القراءة والحفظ (١٢) ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم (هذا جواب عن سؤال

(٣) وصف القرآن بالواصف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثة بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بىدى (سيلكوتى) (٣) كتحقق هوية الانسان في الخارج (٤) كحصول صورته في الذهن (٥) كما اذا رقت حروفه (عرس) (٦) تدل (٧) اذ النفسى لا يتجزى (٨) يراد به الالفاظ (٩) يراد به (١٢) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فثبتت الكلام النفسى مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عن الدليل لانهم لا يثبتونه وينكرونه (عصام) (١٣) مثل الايمان والصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك



(٢) الأدلة الشرعية  
 الأربعة وهي الكتاب  
 والسنة والاجماع والقياس  
 وجه الضبطان الدليل أما  
 وحى أو غيره والوحى أما  
 متلو فالكتاب والافالسنة  
 وغير الوحى ان كان قول  
 كل مجتهد في عصر فالاجماع  
 والافالقياس وهو أى الكتاب  
 المراد فى القرآن فى العرف  
 النظم وهو اللفظ الموضوع  
 لمعنى مفردا كان أو مركبا  
 المنزل على رسولنا صلى الله  
 عليه وسلم المنقول عنه وتواتر  
 خرج به جميع ما سوى  
 القرآن من منسوخ التلاوة  
 والقراآت الشاذة سواء  
 نقلت بطريق الشهرة  
 كما اختص بمصحف ابن  
 مسعود رضى الله عنه نحو  
 فصيام ثلاثة ايام متتابعات  
 أى فى كفارة اليمين أو  
 الآحاد كما اختص بمصحف  
 أبى نوح فعدة من ايام آخر  
 متابعات أى فى قضاء  
 رمضان  
 (مرآت وازميرى)

مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسى والكلام  
 اللفظى لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظى واللازم باطل  
 وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ (عرفد ائمة الاصول ٢ بالمكتوب  
 فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه) أى جعل ائمة القرآن (اسما للنظم  
 والمعنى جيم) أى مداول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى (أى للنظم  
 من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) من غير اعتبار اللفظ ولا مجرد  
 اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا مجرد المعنى نفي لما روى عن أبى حنيفة  
 انه اعتبر مجرد المعنى فى حق جواز الصلاة خاصة (وأما الكلام القديم  
 الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع  
 استدل على ذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وبسماع موسى عليه السلام  
 كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الانحرق العادة  
 (ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابو منصور  
 رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه وهو) أى  
 كلام الله تعالى يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان) وحققة  
 العلم لا تسمع بل منناه سمعت خبرا دال على علمه وكما يقول انظر الى قدرة الله  
 تعالى أى ما يدل على قدرة الله تعالى (فوسى عليه السلام سماع صوتا دالا  
 على كلام الله تعالى) أى سماع صوتا خلقه الله تعالى فى كل جانب موسى  
 عليه السلام (ولكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال  
 ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على  
 كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان  
 (بالواسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) وأما غيره من الانبياء عليهم  
 السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لو كان كلام الله  
 تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا) أى مجازا مرسلات تسمية الدال باسم  
 المدلول (فى النظم المؤلف الصح نفيه عنه) أى نفي النظم المؤلف عن كلام الله  
 تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات  
 كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على  
 خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا فى النظم

المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله ٣ بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور  
 ٤ فان نافيد لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال  
 انها منه كفر وفي الكشف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقل له انما هو  
 اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه انه ابدال كلمة بكلمة يجوز  
 اذا ادبت معناها \* فان قيل على اي شيء يرد هذا السؤال مما سبق \* قلت له انه يرد  
 على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه  
 يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث  
 اوله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى  
 لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث  
 اوله يرد على قول الشارح ايضا فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع  
 ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز  
 في اللفظ الحادث اوله ابتداء كلام فلا يرد على شيء مما سبق من الاشياء  
 (٥ وايضا) اشارة الى دليل عقلي (المعجز المتحدى به ٦) التحدى طلب  
 المعارضة لاظهار عجز المخاطب كافي قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (هو  
 كلام الله تعالى حقيقة لا مع القطع بان ذلك) اي اظهار التحدى (انما يتصور  
 في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة) لانه  
 لا يطالع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد  
 الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن  
 الاعجاز والتحدى في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدى لا يكون  
 الا في كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله  
 تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز في اللفظ فرد هذا  
 المذهب بقوله التحقيق الخ (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى  
 القديم ومعنى الاضافة) اي اضافة الكلام الى الله (كونه) اي الكلام  
 (صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى  
 الاضافة) في قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين)  
 فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام اولفظ  
 محمد عليه الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي بل نظمه وتأليفه بمحض

(خلق)

(٣) واما البسمة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه  
 في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي  
 او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو  
 في هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة  
 للفصل بين السور كما اختاره الخنسية لافي كونها من القرآن  
 في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم  
 (شرح مواقف)

(٤) احتراز عما وقع في سورة النمل «انه من سليمان»  
 وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة في كونه  
 من القرآن (٥) لا يقال هذا هو الاول بعينه لا نقول  
 هو غيره لان المحكوم عليه ولا النظم وههنا المعجز  
 المتحدى به وهما غيران مفهومهما (عرس)

(٦) اي الذي يعجز عن الاتيان بسورة من مثله  
 ويتحدى به النبي غيره فيعجزه (عرس)

(٧) بالاجماع

خالق الله تعالى فلذا صار معجزا لا يكون للبشر معارضة ( فلا يصح النفي اصلا ٢ ) اى لما كان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسى والكلام اللفظى لا يصح نفيه عنه ٣ اصلا لان الحقيقة لا يجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس باسد وغيره ( ولا يكون الاعجاز ) جواب لقوله وايضا المعجز الخ ( واتحدى الا فى كلام الله تعالى ) لان النظم المؤلف يصدق عليه بين كلام الله تعالى بالاشتراك ( وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز ) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسى والكلام اللفظى وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ من اهل السنة والحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز فى الكلام اللفظى فاجاب عنه بقوله وما وقع فى عبارة بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال ان المجاز مقولا باشتراك اللفظى على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى الغير الموضوع كالاسد فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع لمعنى بواسطة شئ آخر والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون المعنى الاول فالتسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر فسأله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال ( فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ٥ ان الكلام فى التحقيق ٦ وبالذات ) اى بلا واسطة ( اسم للمعنى القائم بالنفس ) اى بذات تعالى ( وتسمية اللفظ به ) اى بالكلام ( ووضع الكلام ) ( لذلك ) اى للنظم المؤلف ( انما هو باعتبار دلالاته على المعنى فلا نزاع لهم ) اى للمشايخ ( فى الوضع والتسمية ) لان التسمية باعتبار معنى مجازى يكون ٧ حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقى ( وذهب بعض المحققين ) وهو مولانا عضد الملة والدين ٨ ( الى ان المعنى ) اى لفظ المعنى ( فى قول مشايخا كلام الله تعالى معنى قديم ليس معنى ( فى مقابلة اللفظ حتى يراد به ) اى بالمعنى ( مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين ) اى الذات والجوهر ( والمراد به ) اى بالمعنى القديم ( ما لا يقوم بذاته ) فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته ( كسائر الصفات ومرادهم ) اى مراد مشايخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ( ان القرآن اسم للفظ والمعنى ٩ ) لان المراد من المعنى ما يقابل

(٢) لانه حقيقة

(٣) اى عن النظم

(٤) اى كلام الله تعالى

(٥) معناه

(٦) اولا

(٧) خبران

(٨) صاحب المواقف

(٩) اى معنى النظم

الدين فيم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى حادثا في الانسان  
 (شامل لهما) اى اللفظ والمعنى خبر بعد خبر اوصفة للاسم اى الاسم الذى  
 هو شامل لهما وتحقق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقولا بالاشتراك  
 اللفظى على معنيين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى اى ليس  
 باقظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثانى  
 ما يقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ  
 او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ  
 بالمعنى فى قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى  
 الثانى متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما سنيين قديمين قائمين بذات الله  
 تعالى وصفين له (وهو) اى القوآن الذى اسم للفظ والمعنى (قديم لا ٥) اى  
 ليس قديما (كازعت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف ٦ المرتب الاجزاء ٧)  
 اى الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله تعالى  
 ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب حدوث (فانه يندمى الاستحالة  
 لقطع بانه لا يمكن التلطف بالسنيين ٨ من بسم الله الابد التلطف بالباء  
 بل بمعنى ٩) اشتراب عن لا كازعت الحنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) اى  
 بذات الله تعالى (ليس بمرتب الاجزاء) اى ليس وجوده مشروطا بعدم  
 البعض (فى نفسه) اى فى ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا  
 (٢) كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء ٣ وتقدم البعض ٤ على البعض  
 والترتيب انما يحصل فى التلطف والقراءة لعدم مساعدة) اى موافقة (الآلة  
 ٥ وهذا) اى كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وكون  
 الترتيب انما يحصل فى اللفظ (معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادث) (معنى  
 انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كازعم البعض بل ارادوا به  
 نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسى قديم كعناء  
 واللفظ القائم بالسنة مقروء حادث (واما القائم) اى اللفظ (بذات الله  
 تعالى فلا ترتيب فيه) اى فى القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع  
 كلامه تعالى سمعه) اى كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى  
 الآلة هذا) اى المذكور (حاصل كلامه) اى بعض المحققين (وهو) اى

(حاصل)

(٤) والمراد بالكلام النفسى  
 هو هذا المعنى وهو القائم  
 بالغير انهم من ان يكون لفظا  
 او معنى لا مدلول اللفظ  
 كما فهم اصحاب الاشعرى  
 من كلامه الكلام هو المعنى  
 النفسى (كليات)

(٥) ولما كان هذا محل اشكال  
 من حيث ان النظم متصف  
 بسمات الحدوث كما سبق  
 فاقى يكون قديما وما وجه  
 التذرع على الحسوبة  
 وبعض الحنابلة الثنائين  
 بقدم الحروف اشار الى  
 الجواب عن ذلك بقوله  
 لا كازعت (ابن عرس)  
 (٦) من الحروف

(٧) فى اللفظ

(٨) لفظ

(٩) يعنى لم يرد هذا  
 المحقق ومن تقدمه قدم النظم  
 بهذا المعنى بل بمعنى

(٢) اى كلفظ القائم بنفس  
 الحافظ لذلك اللفظ فانه  
 قائم به (عرس)

(٣) من غير

(٤) من الاجزاء

(٥) من اللسان وغير

(٢) اكن (٣) والمعنى ١٥٩ ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا صحيحا لفظا

قائما بالنفس غير مرتب  
الاجزاء ولا مؤلف من  
حروف منطوقة او مخيلة  
او منقوشة (ابن عرس)

(٤) موجودا

(٥) من الحروف

(٦) بدون اللفظ

(٧) وانقضائه

(٨) والحاصل ان ما ذهب

اليه هذا المحقق من كون

النظم قائما بذاته تعالى غير

مرتب الاجزاء ولا مؤلف

من حروف متعاقبة لانتعقله

لانه قاسه على الشاهد ونحن

لانتعقله في الشاهد الاعلى

الوجه الذي ذكرناه هذا

وقال السيد في شرح المواقف

ولا شبهة في انه اى ما ذهب

اليه صاحب المواقف

اقرب الى الاحكام الظاهرة

المنسوبة الى قواعد الملة

انتهى ولا يخفى ان اللفظ

كيفية في الصوت او في النفس

او في الذهن وانما يعقل تحققه

على الوجه المذكور مرتبا

وفي التلويح يستحيل قيام

الصوت والحروف بذات الله

حاصل كلامه ( جيد ٣ لمن يتعقل ٣ لفظا ٣ قائما ) حال من لفظا ( بالنفس  
غير مؤلف من الحروف المنطوقة ٥ او المخيلة ٦ المشروطة وجود  
بعضها ) اى الحروف ( بعدم البعض ٧ ) هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ  
غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض  
الحروف بعدم البعض بان تركيبه منها مسلم عند الاشعري ( ولا من الاشكال )  
اى غير مؤلف من الاشكال ( المرتبة الدالة عليه ) اى على اللفظ القائم  
بالفلس ( ونحن ) الواو للحال هذا طعن المشرح لذلك البعض مولانا عضد  
الملل والدين ( لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف

٨ مخزونة مرسمة في خياله ) اى في خيال الحافظ ( بحيث اذا التفت اليها )  
اى الى صور الحروف ( كان ) اى الكلام القائم بنفس الحافظ ( كلاما  
مؤلfa من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان ) اى الكلام القائم  
بنفس الحافظ ( كلاما مسموعا ) اى لانتعقل لفظا مسموعا قائما بالفلس  
بل مانتعقله هو المعاني والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا  
قل قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك  
اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه  
يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غيره قار كالحركة  
فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال \* والتكوين \* وهو المعنى الذى يعبر عنه  
اى عن التكوين ( بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع  
ونحو ذلك ) ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ( اثبتة الخفية  
صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم  
الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه  
العبارات كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكونهم ارادوا بها  
مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر  
القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة  
مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان كان تأثير التكوين  
على سبيل الجواز لم يميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون  
الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار

( ابن عرس )

تعالى وبالحجة فالتبحث مشكل

راجع الى القسم الاول ﴿صفة الله تعالى﴾ لا طباق ﴿اى اتفاق﴾ العقل والنقل ﴿من الانبياء﴾ على انه خالق للعالم ﴿قال الله تعالى خالق كل شىء﴾ ﴿مكون له هـ﴾ اى للعالم ﴿وامتناع اطلاق﴾ اى حمل ﴿الاسم المشتق﴾ اى الخالق والمكون ﴿على الشىء من غير ان يكون مأخذا لاشتقاق﴾ اى الخلق والتكوين ﴿وصفاته قائماته﴾ اى بالشىء ﴿ازلية﴾ اى التكوين ازل والمكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلى فى وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته فى شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل فى الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة فى الحال بل تعلق طلاقها بمرضان لان المطلق ماطلقها فى شعبان ليقع فى شعبان بل اراد ظهور فعله فى رمضان ﴿لوجوه الاول﴾ اى الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين ﴿انه يمتنع قيام الحوادث بذاته﴾ اى بذات الله تعالى ﴿لما سر ٦ والثانى انه﴾ اى البارئ ﴿وصف﴾ ومدح ﴿ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالق الزم الكذب﴾ والتمدح بما ليس فيه \* اجيب بان الاخبار فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل اخبار الله بحسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضى والمستقبل ﴿او العدول الى المجاز﴾ ان لم يجز الخالق على حقيقته ﴿واللازم باطل﴾ اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا من الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقا فى الازل ﴿اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة﴾ من متعلق الى المجاز اى لزوم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة ﴿على انه﴾ اى مع انه ﴿لوجاز اطلاق الخالق عليه﴾ اى على الله ﴿بمعنى القادر على الخالق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو﴾ الله ﴿عليه﴾ الهاء راجع الى ما ﴿من الاعراض﴾ بيان ما اى اطلق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتقاق كالا سود بمعنى القادر

(على)

(٤) واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم دلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شىء واما انه خالق لواحد او غير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل منفرد فيه فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطلاق العقلاء والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس فى مضيق التردد فى اطلاق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فى انه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطلاق (عصام)

(٥) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللغة فى غير الضمائر (عصام)

(٦) فى الرد على الكرامية



(٥) وفيه نظر اذا لم يبق له  
 الاطلاق المذكور معتبر  
 لغة ولكن المنع منه شرعي  
 للتوقيف (ابن عرس)  
 (٦) ان يكون حدوثه  
 (٧) ان يكون حدوثه  
 (٨) العلاف  
 (٩) اي استحالة كون  
 الجسم خالقا لنفسه وايضا  
 فالفروض ان التكوين صفة له  
 تعالى ومن المحال قيام صفة  
 الشئ بغيره (عرس)  
 (٢) قوله ومبنى هذه الادلة  
 الخ كانه اراد ماعدا (ط)  
 الدليل الثاني او بنى الامر  
 على التعليب (خيلى)  
 (ط) لان الحدوث ملاحظة  
 في الادلة المذكورة سوى  
 الدليل الثاني هو يستلزم  
 الوجود الخارجى والدليل  
 الثانى انما يفيد الاتصاف  
 الازلى بالتكوين وهو  
 لا يفيد وجوده وتحققه  
 فى الخارج (قول احمد)  
 (٣) موجودة  
 (٦) الدالة على ازالة التكوين

على السواد والاجر بمعنى القادر على الحجرة وغير ذلك مما لم يقل به احد  
 يرد عليه ٥ ان الجواز العقلي مسلم والشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن  
 واللازم باطل وهو جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض وكذا المنزوم  
 وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق (والثالث انه) اي  
 التكوين (لو كان حادثا فاما ٦ بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال)  
 والقوله بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التأثير عين الاثر الخاصل  
 منه باطل بل حقيقة ترجع الى سبب تكوين التكوين (ويلزم منه) اي  
 من حدوث التكوين (استحالة تكون العالم) لان تكون العالم مستلزم  
 للتسلسل المحال والمستلزم للمحال محال (مع انه) اي تكون العالم (مشاهد  
 واما ٧ بدون تكوين آخر (فيستغنى الحادث) اي التكوين  
 الاول (عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع) لانه اذا جاز حدوث  
 حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع  
 وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو فى شأن (والرابع انه)  
 اي التكوين (لو حدث لحدث اما فى ذاته) اي فى ذات الله تعالى على  
 ما ذهب اليه الكرامية (فيصير) الله (محالا للحدوث او فى غيره) اي فى غير  
 ذات الله تعالى (كاذب اليه الهذيل ٨) من المعتزلة (من ان تكوين)  
 بيان ما فى كذا (كل جسم قائم به) اي بالجسم (فيكون كل جسم خالقا  
 ومكونا لنفسه) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصح  
 فى الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون  
 او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى فى وجوده عن غيره فيكون  
 قديما به وان خصم انما امتنع عن القول بقديم التكوين تحريزا عن القول بقديم  
 المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام شئ بالعرض  
 (ولا خفاء فى استحالة ٩ ومبنى ٢ هذه الادلة على ان التكوين صفة  
 حقيقية ٣) اي لا يكون بالقياس الى الغير (كالعلم والقدرة) اي مبنى هذه  
 الوجوه الدالة ٦ على ان التكوين صفة ازيلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى  
 كاذب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات  
 والاعتبارات كاذب اليه المحققون من العلماء فلا نسلم هذه الادلة لانه

(٤) ويخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة ١٥٤ لانا نجد بالضرورة في الفاعل

عند تصوره بهذه الحيثية  
معنى به يمتاز عن غير الفاعل  
ويرتبط بتوسطه بالمفعول  
بحيث يصح ان يقال ان هذا  
فاعل وذلك مفعول ولا شك  
ان هذا المعنى متحقق في ذاته  
وان لم يوجد المفعول  
فلا يكون عينه مثلاً نجد  
في الضارب حين تصوره  
بحيث كونه ضارباً معنى به  
يمتاز عن غير الضارب  
ويرتبط بتوسطه بالضرب  
بحيث يصح ان يقال ان  
الضرب اثره وان لم يتحقق  
منه الضرب فلا يكون ذلك  
المعنى عين الضرب الذي  
هو اثره وهو مغاير للقدرة  
والارادة ايضاً لان هذا  
المعنى متحقق في الفاعل  
الموجب عند الحكماء  
بالنسبة الى آثاره الصادرة  
عنه بطريق الايجاب مع  
عدم تحقق القدرة  
والارادة (سيلكوتى)  
(٥) يعنى التكوين عين القدرة  
والارادة (٦) الصالحين  
(٧) صفة للفعل كما هو مذهب  
الاشاعرة او صفة محققة

حينئذ لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلى فلا يحتاج الى هذه الادلة  
المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له  
(والمحققون من المتكلمين على انه) اى التكوين (من الاضافات والاعتبارات  
العقلية) معنى الاعتبار النظر في الامور ليعرف بها شئ آخر من جنسها  
وهذا ميل الى مذهب الاشعرى لانه هو القائل بكون التكوين صفة  
اضافية حادثة (مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه  
وبعده) لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ آخر (ومذكوراً)  
اى كون الصانع مذكوراً (بالسنتنا ومعبودنا) بالنسبة الى عبادتنا (ومعبودنا)  
ومحياً ونحو ذلك) مثل كونه موجداً (والحاصل في الازل هو مبدءاً) اى  
علة (التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك) يعنى ان الحاصل  
في الازل مبدءاً هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل  
فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات فيسمى تخليقاً وباعتبار تعلقه الى المرزوقات  
يسمى ترزيقاً وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى  
اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات (ولادليل على كونه  
ه صفة اخرى سوى القدرة والارادة ٦) اى على كون ذلك المبدء  
صفة مستقلة سوى القدرة الى آخره (فان القدرة) هذا جواب عن سؤال  
مقدرو هو ان يقال فلم لم يكن القدرة مبدءاً للتخليق والحال ان نسبتها  
الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان كانت  
نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة  
يتخصص احد الجانبين) اى العدم والوجود (ولما استدلل القائلون بحدوث  
٧ التكوين بانه لا يتصور بدون الممكن) لان التكوين نسبة بين الممكن  
والممكن والنسبة لا تتحقق بدون المنتسبين (كالضرب بدون المضروب  
فلو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات وهو محال اشار) جواب لما  
(الى الجواب بقوله وهو) اى التكوين (تكوينه) اى تخليق الواجب  
للعالم ولكل جزء من اجزائه) اى اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى  
والصورة وغير ذلك (لا في الازل بل) لوقت وجوده (٩) اى العالم يعنى لانسلم  
انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين

الوجود كما هو مذهب الكرامية (عرس) (٧) الثابت له تعالى صفة قديمة (٩) فيما لا يزال (للمكونات)

(٢) كالسمع والبصر والارادة (٣) من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات الى غير ذلك  
(٤) الذي قرره المصنف رحمه الله ١٥٥ في قدم المكونين مع حدوث المكونات (عرس)

(٥) اذ لا معنى لكونه تعالى  
صانعاً للعالم الاتعلق به  
او بصفة من صفاته  
ولا طريق الا العلم بوجوده  
بالدليل الا ذلك (عرس)

(٦) لزوم

(٧) وهو تمثيل تأثير قدرته

في مراده باسم المطاع

لأنه طبع في حصول الأمور

من غير امتناع وتوقف

واقترار الى مساوئة عمل

واستعمال آلة وهو قياس

قدرة الله على قدرة الخلق

يعني ان حقيقة الحال ان شانه

تعالى اذا اراد شيئاً ان يكونه

بقدرته وارادته فيستكون

من غير توقف وامتناع

وليس هناك قول كن للأمر

بالتكوين لان الأمر بالتكوين

ان كان حال وجود المكون

فلا وجه للأمر وان كان

حال عدمه فكذلك اذ لا معنى

لانه يأمر المعدم بان يوجد

بنفسه الا انه اخرج

الكلام على طريق الاستعارة

التبيلية وليس هناك

قول ولا أمر ولا مأمور

حقيقة وانما هو وجود

الاشياء بالتكوين مقرونا

للمكونات حادثاً وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة (على حسب علمه وارادته)  
اي مقتضى علمه في الازل فانه يوجد في وقته (فالتكوين باق ازلاً وابداً  
والمكون حادث لحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرها من الصفات  
القديمة ٢ التي لا يلزم من قدمها) اي الصفات (قدم متعلقاتها ٣ لكون  
تعلقاتها) اي تعلق الصفات (حادثاً) فتعلق وجود كل موجود وقت  
وجوده بتكوينه الا ان يكن جرح انساناً يوم السبت فسرى حتى مات  
المجروح يوم الجمعة كان الجرح قاتلاً من يوم السبت وان اظهر اثره يوم  
الجمعة فكذلك هذا (وهذا ٤) اي جواب المصنف (تحقيق ما يقال) وقائل  
هذا القول صاحب الاصول الصابوني وقد ذكره صاحب البداية  
(ان وجود العالم ان لم يتطرق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لم تعطيل ٥  
الصانع ٦ واستغناء تحقق الحوادث عن الموجود وهو محال وان تعلق اي  
ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى اوصفة من صفاته (فاما ان يستلزم ذلك)  
التعلق (قدم ما يتعلق وجوده به) والهاء في وجوده راجع الى ما هو عبارة  
عن العالم والضمير في به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العالم وهو  
باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة  
لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كن ٧ بل وجوده متعلق بتعلق  
الله تعالى وبإيجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة  
عن سرعة حصول المخلوق بإيجاده وكال قدرته على ذلك (اولاً) اي يستلزم  
التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فيحينئذ ثبت حدوث العالم (فليكن  
التكوين ايضاً) اي كذا ذات الله تعالى وصفته (قديماً مع حدوث المكون  
المتعلق به) اي بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتبين القسم  
الثالث فيكون هذا الدليل من قبل السبر والتقسيم (وما يقال) هذا اشارة  
الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان  
ازلياً لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يقتضى قدم المكون (من ان القول  
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه) اي المكون فكيف  
يلزم قدم العالم (اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق  
وجوده به) اي بالغير (ففيه نظر) قوله ما يقال مبتدأ ففقد نظر خبره

بالعلم والقدرة والارادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشياء بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث  
ففيحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة (شيخنا في حاشية القاضي في آخر سورة يس)

(٢) لان هذا (٣) اى المذكور من تفسير (معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة ٣) حاصل في هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول الحدوث الذاتي وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزماني الذي يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم (واما المتكلمين فالحادث) اى الحادث الزماني (ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه) اى ما لا يكون لوجوده بداية كالبارى تعالى (ومجرد تعلق وجوده) اى وجود المكون (بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى) اى بالمعنى الذي يقوله المتكلمون والحال ان المراد بالحدوث في العالم الحدوث بهذا المعنى (لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه) اى عن الغير (داثما واما) اى دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا (كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه) الهاء عائذ الى ما (من الممكنات كالهوى مثل انهم) يجب به عن الاستفهام في اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها مفتوحتان وبكسر العين ويجوز كسرهما جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل ألم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولاً بحدوثه الزماني اصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم الخ يعنى ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزماني اذا كان العالم صادرا بالاختيار (اذا بنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار) كما ذهب اليه اهل الحق (دون الايجاب) كما ذهب اليه اهل الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالحرق من النار والاشراق من الشمس (بدليل لا يتوقف على حدوث العالم) الباء متعلق بينا ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فينبغي ان لا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر (كان القول) جواب اذا (بتعلق وجوده) اى وجود المكون (بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه) لان ما يصدر بالاختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم ان يكون حادثا

(زمانيا)

(٢) اى الذي ذكر من معنى القديم والحادث انما هو معنى القديم بالذات الذي هو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغيره (عرس)

(٣) الفلاسفة قائلون بقديم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب (عرس)

(٤) حاصل هذا النظر ان يقال ان هذا الجواب لا يكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق مما سوى الله تعالى حادث بالزمان اى المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتي الذي هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير

(٢) يعنى ومن اجل ان المراد

بالحادث ما يكون مسبوقا  
بالعدم ونخرجنا من عدم  
الى الوجود

(٢) وفسر البعض قوله

ومن ههنا بقوله اى

من اثبات اختيار الصانع

كذلك ولا يخفى انه يأتى

عنه قول الشارح فيما بعد

والافهم انما يقولون

بقدمها الخ كما لا يخفى على

اولى الافهام (سيلكوتى)

(٤) بالزمان لا بالذات

(٥) فى الرد على القائلين

بحدوث التكوين

(٦) لانسلم

(٧) للفرق بين بينهما

(عرس)

(٨) ليس كذلك لانه

(٩) اى حقيقة الوجود

(١٢) التى هى وزان الضرب

(١٣) الحقيقة

(١٦) التى هى التكوين بالفعل

(١٦) فلا يندفع ما يرد عليه

من كون الاضافة لا يتحقق

لها بدون المضافين بما يقال

فى الجواب عن ذلك مما

حاصله التفريق بين التكوين

زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون موجودا حالة قصد الموجد ايجاده  
والالزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان  
الموجود لا بالقصد والاختيار (ومن ههنا) اى من اجل كون الصانع  
فاعلا بالاختيار واستلزام كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان  
من مجرد تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون (يقال

ان التنصيص) اى التصريح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد  
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهوى والى) اى وان لم يكن المراد بالحادث  
هذا المعنى لما كان ردا (فهم) اى الفلاسفة (انما يقولون بقدمها) اى

قدم الهوى (معنى عدم المسبوقية بالعدم لاجبى عدم تكونه بالغير)  
لاجبى انه لا يحتاج الى الغير (والحاصل) اى حاصل الجواب المذكور  
وهو تكوينه للعالم (انا لانسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون

٦ وان وزانه) معطوف على انه لا يتصور (معه) وزان التكوين مع  
المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب ٧ صفة اضافية)  
اى متصور بالقياس الى الغير (لا يتصور بدون المتضايقين اعنى الضارب

والمضروب والتكوين ٨ صفة حقيقة ٩ هى مبتدأ الاضافة التى هى  
اخراج المعدوم من عدم الى الوجود) الصلة مع الموصول محله مجرور  
صفة الاضافة (لا عينها ١٢) اى لا عين الاضافة (حتى لو كانت عينها)

اى لو كانت الصفة ١٣ عين الاضافة ١٤ (على ما وقع فى عبارة المشايخ) وهو الاشعري  
على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه من اضافات (لكان القول ٦  
جواب لو) بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكار الضرورى لان التكوين اذا

كان عين الاضافة والاضافة لا يتحقق بدون المتضايقين (فلا يندفع بما يقال ١٦) اى  
لا يندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة التى هى  
اخراج المعدوم من عدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب

فحيث لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا (من ان الضرب  
عرض مستحيل البقاء فلا بد تعلقه بالمفعول) تعليل مقدم (ووصول  
الالم اليه من وجود المفعول معه) اى مع الضرب (اذلو تأخر) مفعول

(لانعدم هو) اى الضرب لان العرض لا يبقى زمانين (بخلاف فعل

والضرب من الحقيقة المذكورة (عرس)

(٤) المكون اسم مفعول كما يوضح عنه بيان الشارح ١٥٨ ولو كان المقصود الرد على

البارئ فإنه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (حاصله الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التي هي مستحيل البقاء لا توجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء (وهو) اى التكوين (غير المكون ٤ عندنا ٥) اى عند اهل السنة خلافا للاشعري والمعتزلة شبهة الاشعري والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لقوم يعقلون وكذا فى المعارف بقوله اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق \* اجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شائع (لان الفعل يفاير المفعول ٦) اى المكون (بالضرورة ٧) وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه) اى بنفس المكون (ضرورة) دليل الملازمة (انه) اى المكون (مكون بالتكوين) اى بسبب التكوين (الذى هو عينه فيكون) المكون (قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال) اى اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى وان لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه (٩ وان لا يكون ١٢ الخالق تعلق العالم سوى انه) اى الخالق (اقدم منه) اى العالم (وقادر عليه) اى على العالم (من غير صنع وتأثير فيه) اى فى العالم (ضرورة كونه) اى العالم (بنفسه وهذا) اى عدم تعاقب الخالق بالعالم (لا يوجب كونه) اى الخالق (خالقا للعالم) اى كونه (مخلوقا فلا يصح القول بانه) اى الله تعالى (خالق العالم وصانعه) هذا خلف (اى عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه \* واعلم ان عدم تعاقب الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات تنتهى (وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين) الضمير فى به راجع الى من (والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات تعالى (

(لان)

من ينقى وجود التكوين وعدم زيادته فى الوجود على الذات ويقول ليس فى الخارج تكوين بل هو امر عقلى ينبئ ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت يثبت زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعنى غير التكوين القائم بالمفعول (عصام)

(٥) يعنى الماتريديّة (عرس)  
(٦) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يفاير المفعول فالتكوين يفاير المكون (عبد الرحمن)

(٧) العقلية

(٨) اى التكوين

(٩) لزم

(١٢) اما كونه لا تعلق به فن حيث ان كونه انما هو بنفسه واما كونه اقدم منه فلانه تعالى منزّه عن التكوين غنى عن الاحتياج مطلقا (عرس)



لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين اذا كان عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى (٤) وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد) لان المكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالاسود خالق له ومكون له لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود الذي هو نفس الحجر فيكون الاسود خالق له وكذا الحجر (اذ لا معنى للخالق والاسود الامن قام به الخلق والسواد وهما) اى الخلق والسواد (واحد فحلهما واحد) وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخالق واحد فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفة بان يكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به (وهذا كله) اى المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقول وهذا كله (تنبيه على كون الحكم بتمايز الفعل والمفعول ضروريا) لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث (اى كون التكوين عين المكون او غيره (ولا ينسب الى الراستخين) اى الثابتين وهم الاشاعرة واصحابه (من علماء الاصول) اى اصول الكلام (ما يكون) مفعول ينسب (استحاثته بديهية ظاهرة على من له) الضمير في له عائد الى من (ادنا ميمز) الف ادنا منقلبة عن واولانه من دنو يدنو اذا قرب (بل يطلب لكلامه) اى لكلام القائل ان التكوين عين المكون (محلا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال) بيان النحل (ان التكوين عين المكون) اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا) اى عند فعل الفاعل شيئا (الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو) اى التكوين (امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج) وعلى هذا تقول في العلم ردا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس هنا الخارج

(٤) لزم

(٥) خبر كون

(٦) وقد وقعت هذه

المسئلة في مجلس كان مشحونا من الفضلاء وفيه الامام الرازي والامام المحقق صاحب البداية برهان الاسلام وتنازعا فيها وادعى الامام الرازي انها بمعنى القدرة والتكوين واحد ففرق الشيخ بينهما وقال ان حقيقة القدرة وراء صفة التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشمس ولم يصح ان يقال ان الله تعالى خالق الشمس فثبت انها وراء التكوين (حاشية قريعي)

الا عالم والمعلوم فاما العلم فاصر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره  
 من الصفات فيلزم منه الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقائد  
 الاسلامية ( ولم يرد ) اى من قال ان التكوين عين المكون ( ان مفهوم  
 التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات ) المذكورة فيكون النزاع  
 بينهما لفظيا لا معنويا \* وهنا بحث وهو ان المفهوم ثامر ان التكوين صفة  
 حقيقية مبدأ الاضافة التى هى الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود  
 فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا فى الخارج قائما بذات الله تعالى  
 وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وما هذا  
 الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال  
 ان التكوين من الصفات الاضافية وما صر بناء على ان قول من قال انه  
 صفة حقيقية مغايرة للاضافية قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف  
 الجهة ( وهذا ) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى  
 جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير اقول من عند نفسك  
 فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير ولم اقل من عند نفسه  
 ( كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج  
 للماهية تحقق ولعارضها ) اى الماهية ( المسمى ٦ بالوجود تحقق آخر حتى  
 يجتمع ) اى الماهية والوجود ( اجتماع القابل والمقبول كالجسم ) قابل  
 ( والسواد ) مقبول ( بل الماهية اذا وجدت فتكونها ) اى وجود الماهية  
 ( هو ) اى المكون ( وجودها ) اى الماهية ( لكنهما متغايران فى العقل  
 بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود ) لان الماهية ما به الشئ  
 هو هو والوجود كون الشئ فى الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين  
 بدون الآخر ( وبالعكس فلا يتم ) اى اذا كان مراد من قال ان التكوين  
 عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ( ابطال هذا الرأى )  
 اى رأى من قال التكوين عين المكون ( الاباثبات ان تكون الاشياء وصدورها  
 عن البارئ يتوقف على صفة حقيقية ) هى التكوين ( قائمة بالذات )  
 اى بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة الازل قائمة  
 فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانه

(٦) صفة لعارضها

لا وجود لها في الخارج (مغايرة للقدرة والارادة) لان القدرة لا تختص  
 بطرف الايجاب بل تتحقق في كلا الطرفين تنصف بالايجاد والاعدم ولان  
 الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين في الاوقات (والتحقيق)  
 اى تحقيق الكلام في التكوين (ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود  
 المقدور لوقت وجوده) اى المقدور (اذانصب) اى تعلق القدرة (الى  
 القدرة يسمى) اى الى التعلق (ايجاباله) ايحاب القدرة للمقدور (واذانصب  
 الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك) اى الايجاب (وحقيقته)  
 اى حقيقة التعلق (كون الذات) اى ذات الباري (بحيث تعلقت قدرته)  
 اى قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) اى في وقت المقدور (ثم يتحقق  
 بحسب خصوصيات المقدورات) وهى الرزق والحياة والموت وغيرها  
 (خصوصيات الافعال) فاعل يتحقق (كالترزيق والتصور والاحياء  
 والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى) لا يقال تعلق القدرة بصفة القدرة  
 والخلق بصفة الذات فكيف يتعدان لان نفس التعلق صفة القدرة  
 وتعلق قدرته بصفة الذات والتغاير اعتبارى كحسن زيد بحسن وجهه  
 بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفاله بل كونه بحيث بحسن غلامه وصفاله  
 فظهر منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث عمالا حاجته اليه (واما كون  
 كل من ذلك) او من الترزيق والتصوير وغير ذلك (صفة حقيقة ازالة  
 فما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم يكن  
 متغايرة) في الوجود (والاقرب) الى الحق (ما ذهب اليه المحققون  
 منهم) اى من علماء ما وراء النهر (وهو ان مرجع الكل الى التكوين  
 فانه) اى التكوين (ان تعلق بالحياء يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة  
 تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص) اى  
 خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرها (بخصوصية التعلقات)  
 اعلم ان ما يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرها  
 مذاهب ثلاثة \* الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود  
 المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل  
 الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه \* والمذهب الثانى

ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كاذب اليه بعض مشايخ ما وراء النهر \* والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان التزويق والتصوير والاحياء والامانة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن \* الاقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلاثة هو المذهب الثالث دون الاول والثاني \* (والارادة) اورد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزّه عن كونه مجبوراً في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بمبديان ثبوت التكوين \* (صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك (جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق في الحاجة الى ذكره ثانياً فاجاب بقوله كرر (تأكيداً وتحقيقاً لاثبات صفة قديمة قائمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه وجود دون وجه عدم) في وقت) اى في الحال (دون وقت) اى لافى الماضى ولا فى المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت آخر (لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار) شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثاً او قديمة وكل منها ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثانى فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد \* اجيب بانه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث (والنجارية) اى لا كما زعمت النجارية (من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته) اى لا بصفة الارادة والمشية (وبعض المعتزلة) اى لا كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو على الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مرید بارادة حادثه لافى محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه مامر (من انه مرید بارادة حادثه لافى محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثه عرض

(٥) وظنى ان حاصل الكلام النزاع بين الفريقين لفظى لان الاشاعرة اخذوا القدرة مع الارادة ولم يفرقوا بين المبدأ وبينها والحنفية اخذوا القدرة مجرداً عن الارادة وفرقوا بينها وبين تلك المبدأ (ولى الدين المفتى بافشهر)

(٢) وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرى اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازنة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة الاولى كما عيى الصين يري بقعة اندلس (جلال) الصين بلدة في اقصى بلاد المشرق واندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقرة البعوضة (كاتبوى)

وهو لا في محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي تثبتها وان قال حادثة نعود السؤال (والكرامية) اى لا كما زعمت الكرامية (من ان ارادته حادثة في ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو الذات لا تعدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا) من كون الارادة صفة لازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى) هذا رد على النجارية (مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به) هذا رد على بعض المعتزلة (امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) هذا رد الكرامية (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح لدليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعه قادرا مختارا) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدوثه) اى كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو كان صانعه) اى العالم (موجبا بالذات لزوم قدمه) اى قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن المعللة الموجبة) اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن المعللة لانه صانع بالارادة ان شاء ترك (ورؤية الله تعالى) ٢ بمعنى الانكشاف التام البصر (وهو) اى الانكشاف (معنى اثبات) اى ادراك (الشيء كاهو) اى كما هو حقه (بحاسة البصر وذلك) اى بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلاخفاء في انه) اى البدر (وان كان منكشفا ليدنا في الحالين لكن انكشافه) اى البدر (حال النظر اليه) اى الى البدر (اتمواكل) من حال الانغاض (ولنا بالنسبة اليه) اى الى البدر (حينئذ) اى حين النظر (حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنهه فان ما نراه لانعرف كنهه فلذا قال عليه الصلاة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية انواع الادراك ام العلم بالكنهه فقد قيل بالاول واندنا لذن المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تلذذون بمعرفته قيل هذا يدل كونه اقوى من بعض الوجوه لاعلى كونه اقوى من الكنهه كما هو المطلوب (جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلى) اى اذا جرد

من العلائق (ونفسه) اى مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) اى البارى تعالى لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لاننا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فى العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فى النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المصنف على ظاهره فى الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقيم البرهان على امتناعه فهو حينئذ الامكان عقلا (ما لم يقم له برهان على ذلك) اى الامتناع (مع ان الاصل عدمه) اى عدم الامتناع (وهذا القدر ضرورى ٢) فى امكان الرؤية (فن ادعى الامتناع) اى امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخواارج (فعليه البيان وقد استدل اهل الحق) اى اهل السنة (على امكان الرؤية بوجهين ٤ عقلى و ٦ سمى تقرير ٧ الاول انا قاطعون برؤية الاعيان) اى الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان \* واحتج عليه بان ترى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب الجسم منهما التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التى هى الطول والعرض وغيرها فالمرئى هو المقدار دون الجوهر المجبوبة به وان لم يقل به فالمرئى هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه (والاعراض) اى السواد والياض (ضرورة ان نفرق بالبصريين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس مثلا (وعرض وعرض) كالياض مثلا وكالسواد مثلا (فلا بد للحكم ٨ المشترك ٩) وهو الرؤية (من علة ١٢ مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعنى ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرًا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة متمنع (وهى) اى العلة (اما الوجود او الحادث او الامكان ١٣ اذ لا رابع يشترك بينهما) اى بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان \* قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس المرئى ولا شك ان المرئى من زيد

( فى )

(٢) لا يحتاج فى اثبات العلم به الى نظر واستدلال

(عرس)

(٤) احدهما دليل

(٢) واما العقل فانا ترى

الاعراض كالالوان

والاضواء وغيرها والجوهر

كالطول والعرض فى الجسم

فلا بد من علة مشتركة بينهما

يكون هو المتعلق الاول

لرؤية وذلك الامر اما

الوجود او الحادث

او الامكان والاخير ان

عدميان لا يصلحان لتعلق

الرؤية بهما فلم يبق الا

الوجود وهو مشترك بين

الواجب والممكنات فيجوز

رؤية عقلا (حلال)

(٦) الآخر

(٧) الوجه

(٨) الواحد

(٩) فى ثبوته

(١٢) واحدة

(١٣) لان هذه الامور

الثلاثة هى المشتركة بين

القسمين الاعيان والاعراض

(عرس)



في الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرتئي فيه  
 واما كون الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه (والحدوث  
 عبارة) بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعدم العدم  
 والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اي سلب الضرورة  
 عن الطرفين (ولامدخل للعدم في العلية) لان علة الشيء لا بد وان تكون  
 موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود  
 مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان  
 لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة  
 الاعتبار بقي الوجود (فمعين الوجود) لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء  
 في الالمان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات (وهو)  
 اي الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الالمان والاعراض (فيصح  
 ان يرى) الله تعالى (من حيث تحقق علة الصحة) اي علة صحة الرؤية  
 (وهي) اي العلة (الوجود ويتوقف) الواو للحال كانه اشارة الى جواب  
 سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع  
 وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون شيء ممكنا في شرطا  
 ٥ للرؤية او كون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله (ويتوقف  
 امتناعها) اي الرؤية (على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا ٦)  
 وهو انطباع صورة المرتئي في عين الرائي واتصال الشعاع الخارج من  
 بالمرتئي (او ٧ من خواص الواجب ٨ مانعا ٩) عن الرؤية بان يكون  
 ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانقضاء شرط من شرائطها او حصول مانع  
 من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم  
 ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان يتمتع  
 رؤيته تعالى لاجل فوات شرط اول وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر  
 في تحققه حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول شرائط وارتفاع الموانع  
 فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوات شرط اول وجود مانع (وكذا  
 يصح ان يرى سائر الموجودات ١٢) المشتركة في العلة هذا جواب عن سائل  
 يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مريئنا لكان لازم

(٤) خبر كون

(٥) خبر ان يكون

(٦) لصحة الرؤية فيصح

اي يرى دون الواجب

(٧) على ثبوت كون الشيء

(٨) تعالى

(٩) فيمتنع رؤيته تعالى مع

تحقق العلة لتحقيق المانع

يعني ان الاصل عدم ذلك

وعلى مدعيه البيان بل

لا يجوز ان يكون شيء

من خواص الممكن شرطا

ولا شيء من خواص الواجب

تعالى مانعا لان المراد بعلة

صحة الرؤية على ما سيأتي

تمامه متعلق الرؤية لا بالمؤثر

في الصحة المذكورة وذلك

المتعلق هو الوجود المشترك

وهو كون الشيء ذاهوية

مع قطع النظر عن خصوصيات

الهويات فلا يتصور على هذا

اشتراط كون الشيء من

اخصاوس شرطا او مانعا

(ان عرس)

(١٢) لتحقيق الوجود فيها

باطل لان بعض الموجودات غير صرئ لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات (من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك ٢) من الملك والجن والارواح (وانما يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها) اى الموجودات (بطريق جرى العادة ٣ لا ٤ بناء على امتناع رؤيتها) وذلك كما ان الهرة ترى الفأرة في الليل ونحن لانريها والمصروع يرى الجن ونحن لانريها والنبي عليه الصلاة والسلام يرى جبرائيل عليه السلام ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالذير لا بالذات (وحين اعترض ٥ بان الصحة عدمية) لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعى علة) اى لانسلم ان صحة الرؤية تستدعى العلة لانها امر عدمى والامر العدمى لا يقتضى العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودى فلا يكون الوجود غيره علة لصحة الرؤية (ولو سلم ٦ فالواحد النوعى ٧ قد يعمل بالمختلفات) اى ولو سلم ان الامر العدمى يستدعى العلة ولكن لانسلم انه لا بد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا يجوز ان يعمل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعمل بالعلل المختلفة (كالحرارة) المعللة (بالشمس والنار) والحركة والرؤية عن الواحد النوعى يعمل بعمل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض (فلا تستدعى) الرؤية (علة مشتركة) فلا يلزم من كون علة الرؤية فى الاعيان والاعراض هى الوجود كونها علة لرؤية الصانع (ولو سلم فالعدمى يصلح علة لعدمى) اى ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لانسلم ان يكون علتها وجودية لانها عدمية ينبغى ان يكون علتها عدمية كالحديث والامكان فلا يلزم منه ان يكون البارى صرئاً لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث او الامكان (ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه) اى ولو سلم ان الامر العدمى لا يصلح ان يكون علة للامر العدمى ولكن لانسلم ان الوجود

(٣) والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة (عرس)

(٣) وانما قيد بذلك احترازا عن خلق رؤية شئ من ذلك لا بطريق جرى العادة بل على سبيل الكرامة (ابن عرس)

(٤) انها لا يرى

(٥) على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الرؤية بالوجود (عرس)

(٦) اى الصحة وجودية كما قال به الفلاسفة حيث صرحوا بان الامكان وجودى

(٧) الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة فى الماهية وهى ثلاثة الوحدة الجنسية كالحيوان والوحدة النوعية كالانسان والوحدة الفردية الشخصية كالرجل وزيد (تمت تعريفات سيد)

مشارك بين الايمان والاعراض بل وجود كل شئ عنده عند الشيخ  
ابن الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلا يكون  
وجود الواجب مثل وجود الممكن \* اعلم ان في الوجود مذاهب ثلاثة \*  
المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر  
زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة  
التي هي وجود كل شئ ومقولا بالتواطىء عليها وهو مذهب المتكلمين \*  
والمذهب الثاني ان وجود الواجب عنده ووجود الممكنات امر زائد عليها  
فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك  
وهو مذهب الحكماء \* والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا  
او ممكنا عنده فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي بل يكون  
بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابن الحسن الاشعري ولكن  
مراده بالوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ في الايمان لانه معلوم  
بالديهية ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود  
بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد  
من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ في الايمان  
ومراد من قال ان وجود كل شئ عنده هو الوجود بمعنى ذات الشئ (اجيب  
بان المراد بالعللة متعلق الرؤية والقابل لها) اي للرؤية (ولا خفاء في لزوم  
كونه) اي متعلق الرؤية (وجوديا) لان القابل لا يكون الوجوديا (ثم  
لا يجوز ٣ ان يكون خصوصية الجسم) من الانسان مثلا (او العروض)  
من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة  
(لانا اول ٤) افعل لافعل له وقيل اصله اوئل من وائل فابدلت هزته واوا  
تخفيفا غير قياس او اءول فقلبت هزته واوا وداغمت (مانرى ٥) وما مصدرية  
(شجيا من بعيدا ناندرك منه) اي من الشيخ (هوية ما) ٦ اي الشخص  
والقالب يعنى ان المرئى اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية  
او عرضية بل انما نرى ذلك ثانيا (دون خصوصية جوهرية او عرضية  
او انسانية او فرسية او نحو ذلك) فلو كانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية  
لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصية فالتالى باطل فالقدم مثله فثبت ان العلة

(٣) يعنى ثم لا يقال سلمنا  
ان متعلق الرؤية وجودى  
لكن لم لا يكون خصوصية  
الجسم او خصوصية العرض  
او امرا آخر مختصا بهما  
(عرس)

(٤) اوله استعمالان  
احدهما ان يكون اسما  
فينصرف ومنه قولهم  
ماله اول ولا آخر والثاني  
ان يكون صفة اى افعل  
تفضيل بمعنى الاسبق  
فيعطى له حكم غيره  
من صيغ افعل التفضيل  
من دخول من عليه ومنع  
الصرف والاول في حق الله  
تعالى باعتبار ذاته هو الذى  
لا تركيب فيه وانه المنزه  
عن العلل وانه لم يسبقه  
في الوجود شئ وفي حقا  
هو الفرد السابق (كليات)  
(٥) ونذكره بحاسة البصر  
(عرس)

(٦) من هويات الموجودات  
(٦) الهوية قد يراد به  
الشخص والماهية وقد يراد به  
الوجود الخارجى وهو المراد  
ههنا (نور الدين)

(٦) من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو ١٦٨ المصحح لرؤية الشيخ بدون

الخصوصيات دون ان يكون المصحح هو الهو والهوية المطلقة

(ابن عرس)

(٧) قيد مسلكان

(٨) المسلك الاول

(٩) موسى بن عمران عليه

السلام لفظ عبراني

مواليه شالظن من مركب

موصويه وشا اغاجه

دينور حضرت موساي

والدهسى بر صندوق

ايحره قيوب نهر نيله

صاليو بردي جريان ايدرك

فرعونك قصر حر مسراي

آلتده واقع بر آغاجك

دينه ايلتوب قالمشيدى

فرعونك زوجتهسى آسيه

جنابلرى اخذو تربيه سنه

قيام ايدوب بوسيله اسمى

موسا تسميه ايتديلر بعده

تعريف ايدوب موسى ديديلر

(اوقيانوس)

(اوحيثا الى ام موسى

ان ارضيه فاذا خفت عليه

فالقيه فى اليم ولا تخافى

ولا تحزننى ان ارا دوه اليك

وجاعلوه من المرسلين

فالتقطه آل فرعون ليكون

لهم عدوا وحزنا الآية)

لحجة الرؤية ليست الا هوية (وبعد رؤيته) اى الشيخ (برؤية واحدة متعلقة

بهوية قد تقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر

على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فتعلق الرؤية

هو كون الشئ له هوية ما) فيه مساحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة

عبر عنها بالكون المذكور ثلاثتهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد

وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى الوجود) وبهذا يندفع ما قيل ان الوجود

من المعقولات فلا يمكن رؤيته اصلا (واشراكه) اى هوية ما (ضرورى)

فيندفع الاعتراض الرابع (وفيه) اى فى الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق

الرؤية هو الجسمية وما يتبها) اى يتبع الجسمية (من الاعراض) لا هوية

والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فحينئذ لا يكون البارئ تعالى

مشرقا (من غير اعتبار خصوصية ٦ وتقرير الثانى ٧) اى الدليل الثقلى

على صحة الرؤية (٨ ان موسى ٩ عليه السلام) مفعول من اوسيت رأسه

اذا خلقتة فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو فعل من ماس عيسى اذا تجتحر ١٢

فى مشيه فوسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الخلق

قالوا فى موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى باعتبار اسم النبي

عليه الصلاة والسلام لا يقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمى وانما يشتق موسى الحديد

(قدسأل الرؤية) من ربه فى الدنيا (بقوله رب ارنى انظر اليه) صار جزما

لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك

فانا احب ان اريك وكلمه ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون

بينهما احد \* قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلاة والسلام

اهبط الى الارض ظلمة سبع فرائخ فلما دنى موسى عليه الصلاة والسلام

من الظلمة طردت عنه شيطانة وطردها الارض ونحى عنه ملكاه ثم كلمه

الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما فى الهواء ورأى العرش باراز

وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل

على وجهه برقع حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اى طلب موسى

عليه الصلاة والسلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه الصلاة والسلام عالما بامتناع

(الرؤية)

(رسوة قصص) ١٢ تختبر صالظن (اخترى)

(٣) المسلك الثاني (٤) اى ١٦٩ - ان أكيد النفي (٥) وكان ذكر ابدا في قوله تعالى ولن يتموه ابدا تكرارا

والاصل عدمه (كليات)  
(٦) لانه جسم وكل جسم  
يمكن الاستقرار (شرح امالى)  
(٧) انه تعالى ما يأسه من  
ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان  
ذلك محالا لعاتبه كما عاتب  
نوحا عليه السلام  
(روح البيان)

(٨) ونادى نوح ربه فقال  
رب ان ابني من اهلى وان  
وعدك الحق وانت احكم  
الحاكمين قال يا نوح انه  
ليس من اهلك انه عمل غيره  
صالح فلا تسئن ما ليس لك به  
علم انى اعظك (ط) ان تكون  
من الجاهلين (الآية  
سورة هود) (ط) اى امنعك  
(٩) منها ان الروية مجاز عن  
العالم الضرورى اى ما يكون  
حاصلا بلا نظر وفكر  
بطريق ذكر الملزوم واردة  
اللازم وذلك شائع واجب  
بان النظر الموصول بالى  
نص فى الروية لا يحتمل  
سواه فلا يترك بالاحتمال مع  
ان طلب العلم الضرورى  
لمن يخاطبه ويناجيه غير  
معقول (خيالى وسيل كوتى)

الرؤية (بما يجوز فى ذات الله تعالى وما لا يجوز) فيها قالت المعتزلة الجهل  
لبعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التى هى اوامره ونواهيه  
رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يتمتع عليه تعالى بدعة شنعاء (اوسقها  
وعبثا وطلبا للمحال) اى ان كان عالما بامتناع الرؤية معنى السفه الخفة ومنه  
زمام سفیه اى خفيف والعبث فى اللغة اللعب يقال عبث عبثا يعبث عبثا  
فهو عبث اى لاعب بما لا يعنيه كل لعب لالذة فيه فهو عبث وما كان  
فيه لذة فهو لعب (والانبياء متزهون عن ذلك) لان طلب المستحيل  
من الانبياء محال خصوصا ما يقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك رده بقوله لن ترانى  
دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى  
فتوقفها على معد فى الرأى ولم يوجد فيه بعد (٣) وان الله تعالى علق الرؤية  
باستقرار الجبل بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى اجعل بينى  
وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف ترانى  
وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتى واما قوله لن ترانى فكلية لن ليست  
للتأيد بل هى للتأكيد ٣ فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم  
انسياقرنها باليوم والتأيد مع التوقيت تناف بينهما لكن المراد به فى دار الدنيا  
لا فى دار الآخرة ويدل ٥ عليه قوله تعالى ولن يتموه لن يتمن الكفار الموت  
بما قدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمنون الموت فى دار الآخرة بقوله تعالى ونادوا  
يامالك ليقتض عسايرك اى الموت (وهو) اى استقرار الجبل (امر ممكن  
فى نفسه ٦ والمعلق بالممكن ممكن لان معناه) اى معنى تعليق الممكن بالممكن (الاخبار  
بثبوت المعلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار الجبل  
(والحال لا ثبوت له على شىء من التقادير الممكنة) حاصل قوله وان الله  
تعالى علق الرؤية الخ هو ان يقال ٧ ان الله تعالى ما عاتب موسى عليه السلام  
عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام عند سؤاله انجاء ابنه ٨  
من الفرق من الله تعالى بل العتاب فى سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب  
فى سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته  
على الامر الممكن الذى هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان  
المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط (وقد اعترض ٩

بوجود اقواها) اى اقوى الوجوه (ان سؤال ٣ موسى عليه السلام كان لاجل قومه) اجل ٤ مصدر اجل شرا اذا جنه استعمل في تعليل الجنايات ثم استعمل في كل تعليل اى لتبكيته قومه لالاجل امكان الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول (حيث قالوا لن نؤمن لك) ولن كلمة في نفي المستقبل غير انه ابلغ تأكيداً وتشديداً وهو حرف مرتجل عند سيديويه والخليل في احدى الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى اصله لان وعند الفراء لا فادلت الفهانونا (حتى نرى الله جهرة فسأل) بقوله رب انى انظر اليك وانما اضاف الى نفسه لئلا يقولوا لو سألها لنفسه لآه لو قدره (ليعلموا) اى القوم (امتناعها كما عليه) اى الامتناع (هو) اى موسى عليه السلام (وباننا لانسلم) اشارة الى رد الدليل الثانى (ان المعلق عليه) وهو استقرار الجبل (ممكناً) لان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى (بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال) لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما حال حركته والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علقه حال حركته وهو محال (واجب بان كلامنا من ذلك) اى من الاعتراض (خلاف الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سأل لاجل الغير لكان ممنوعاً في العادة (ولا ضرورة في ارتكابه) اى ارتكاب موسى عليه السلام على خلاف الظاهر (على ان القوم) اى قوم موسى عليه السلام (ان كانوا مؤمنين) كفاهم قول موسى عليه السلام (ان الرؤية متممة) اذ لو كانت الرؤية متممة لوجب ان يحلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الهة نعبده كالهم آلهة يعبدونها قال لهم موسى عليه السلام انكم قوم تجهلون يعنى تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وفي قول الشارح ان كانوا مؤمنين الخ نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيخبروا لمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على

(٣) ذكر بعضها الشارح في الصحيفة الآتية بقوله وزعم بعض المعتزلة هذا تأويل الجاحظ ومتبعيه (شرح مواقف) (٤) اجل في الاصل جنابت شر معانسه اولوب بعده مطلقاً جنائته شايح اولدى مثلاً من اجله فعلت ذلك قولند آنك كسب وجناتى سبيله ايجاب ايلدى فعلدن ناشى بن شويله ايتدم ديمك اولوب كيدده رك اتساع ايله مطلقاً علت مقامنده استعمال ايلديلر پس مجاز بمرتبتين اولور (اوقياس)



(٤) (فلما تجلى ربه للجبل)  
 اظهر له عظمته وتصدي له  
 اقتداره وامره ومعنى ظهور  
 عظمته واقتداره للجبل  
 تعلقها به وظهور اثرها فيه  
 وانما حل على هذا المعنى لان  
 ظهور ذاته للجماهير غير معقول  
 وقال الشيخ ابو منصور معنى  
 التجلى للجبل ما قال الاشعري  
 انه تعالى خلق في الجبل حياة  
 او علما ورؤية حتى رأى ربه  
 وهذا ايضا فيه اثبات كونه  
 صريحا (جملة دكا) مصدر المعنى  
 المفعول اى صيره مذكو كما  
 مفتاوا اذا حل بالجبل ما حل  
 مع عظم خلقه فظانك يا ابن آدم  
 قالوا اعذب اذذاك كل ماء  
 وافاق كل مخنون وبرئ كل  
 مريض وزالت الشوك  
 عن الاشجار واخضرت  
 الارض وازهرت وخذت  
 نيران المجوس وخرت  
 الاصنام وجوههم وانقطعت  
 اصوات الملائكة وجعل الجبل  
 ينهدم وينهال ويضطرب  
 من تحت موسى حتى اندق  
 كله فصارت ذرات في الهواء

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالة ودعوى  
 الضرورة فيه مكابرة اوجهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفارا لم يصدقوه)  
 اى قول موسى عليه السلام (في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون  
 السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اى كما كان الاستقرار  
 في غير حال التحرك (ممكنا بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع  
 الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى  
 فان وقع السكون مكان الحركة فسوف ترانى لان اجتماع السكون والحركة  
 في زمان واحد فسوف ترانى كما توهمه المعتزلة قال بعض المحققين من ارباب  
 المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه  
 حيث قال رب ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله  
 تعالى بقوله لن ترانى اى مع بقاء هويتك التى تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل  
 اى بذاتك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانما فسوف ترانى بهويتك  
 فلما تجلى ربه لى اى التى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى  
 جملة دكا وخر موسى صقلا اى مغشيا وفناء عن هويته فرأى الحق بعين الحق  
 فلما افاق من غشيته قال سبحانك تنزيها لك من السؤال ثبت اليك  
 الآن من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استئذان  
 من الله تعالى فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اى اول من آمن انه لا يراك  
 احد قبل يوم القيامة قال القتيبي وانا اول المؤمنين اراد به في زمانه كقوله تعالى  
 وانى فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبي ان موسى  
 عليه السلام سأل ربه آية اى علامة يعلم بها على طريق الضرورة قلنا هذا  
 التأويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارنى انظر اليك ولم يقل انظر  
 اليها والثانى انه تعالى قال لن ترانى ولم يقل لن ترأيت اى علامتى والثالث  
 ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية  
 وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفاق البحر بضرب العصا واليد  
 البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق  
 الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى  
 عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول

يا الهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك \* واجبة بالنقل \* اى بالدليل  
السمى \* ورد الدليل السمى \* اى الكتاب والسنة واجاع الامة \* بالجواب  
رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة \* اما الكتاب فبقوله تعالى وجوه يومئذ  
ناصرة \* قوله يومئذ اى يوم القيامة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر  
وروض ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره فانضر  
والمفسرون يقولون مضئئة مسفرة مشرقة \* (الى ربها ناظرة) ينظر  
الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناصرة خبره وجازا الابتداء  
هنا بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفاً  
اى ثم وجوه وناصرة صفة واما الى فمعلقة بناصرة الاخيرة \* وجه الاستدلال  
ان النظر ان يكون عبارة عن الرؤية او عن قلب الحديقة نحو المرئى  
طلباً لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل  
على الرؤية التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب واردة المسبب  
من احسن وجوه المجاز \* ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية  
ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اراه فاذا لم يدل النظر على الرؤية  
لم يتعين الرؤية للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها  
فلا يكون الآية دليلاً على وجوب الرؤية \* فان قيل هذه الآية لا تدل  
على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء التى هى النعماء  
الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لاجمعى الرؤية فيكون معنى الآية  
وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة واحتمال ان يكون المضاف  
هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة  
الى ثواب ربها ناظرة وبالاختمال المذكور لا يثبت الرؤية فى الآخرة فضلاً  
عن وجوبها \* قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون  
الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا جل النظر  
على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المستند الى الوجه بمعنى الانتظار  
لم يثبت من الثقات ولان جل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذا الآية مسوقة  
ليسان النعم والانتظار للغم لانه موت اجر وان حذف المضاف  
غير جائز لان النظر على الثواب لا بد وان يحمل على اضممار رؤية الثواب

وفى بعض التفاسير صار  
لعظمته ستة اجبل وقعت  
ثلاثة بالمدينة احدور فان  
ورضوى وثلاثة يمكة  
ثوروشير وحررا \* وخر  
موسى صقلا \* اى سقط  
من شيا عليه من هول ما رأى  
من عشية الخميس وهو يوم  
عرفه الى عشية يوم الجمعة قال  
حضرة الشيخ افتاده الجبل  
المذكور وان احترق ظاهره  
ولكن له وجود معنوى كان  
ذلك لعلاخالصا بانعكاس  
التجلى من موسى ولذلك  
راه كالامل وكامله وذاك الجبل  
يدخل الجنة وان كان من الدنيا  
بسبب كونه مظهراً للتجلى  
كما ان الكعبة ومسجد المدينة  
وبيت المقدس تدخل الجنة  
(روح البيان)

لا على تقليب الحديقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والآية لبيان  
 النعم ولا بد من اضممار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضممار الرؤية  
 كان اضممار الثواب زيادة اضممار من غير دليل وهو لا يجوز ( واما السنة  
 فقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر )  
 في هذا تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي في الجهة  
 والخبر الصحيح ان الله تعالى يأتي يوم القيامة في صورة غير صورته التي  
 تعرفونه فيقول انار بكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى في صورته  
 التي تعرفونه فيقول انار بكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف  
 توقفوا فيه كما هو رأيهم واختلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه  
 لما رأوه في صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة  
 لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة ( وهو  
 مشهور ) يفيد طمأنينة القلب ( رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة  
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ) واما الاجماع فهو ان الائمة ( والاصل  
 في الائمة ائمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميكان ادعت الاولى في الثانية  
 والقيت حركتها على الهمة فصارت ائمة فابدل من الهمة المكسورة ياء  
 كراهية اجتماع الهمزتين ( كانوا محققين على وقوع الرؤية في الآخرة  
 وان الآيات الواردة ) هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة ( في ذلك محمولة  
 على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى  
 شبههم من العقلية ) يعني ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلي ونقل  
 ( ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراي )  
 اما حقيقة كافي الرؤية بالذات او حكما كافي رؤية وجهه في المرأة المقابلة  
 ( وثبوت مسافة بينهما ) اي بين الراي والمرئي ( بحيث لا يكون المرئي في غاية  
 القرب ) من الراي ( ولا في غاية البعد واتصال شعاع ) عطف على قوله  
 وثبوت ( من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب  
 منع هذا الاشتراط ) بان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط  
 في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها  
 شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض

(٤) يعني ان الناظر الى القمر  
 كما لا يشك في رؤيته كذلك  
 لا يشك في رؤيته تعالى  
 ( شرح اسحق زنجاني )  
 (٥) والمعتمد فيه اجماع الامة  
 قبل حدوث المتدعين  
 على وقوع الرؤية وهو  
 مستلزم لجوازه وعلى كون  
 الآية محمولة على الظاهر  
 المتبادر ( جلال )

(٦) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا ١٧٤ النوع من الرؤية التي

فان قلت فحينئذ لانزاع حقيقة لان المعتزلة ٦ انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما \* قلت بل نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا ( واليه ) اى الى المنع ( اشار بقوله ) فيرى الله تعالى ( لافى مكان ) قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريههم ذاته في حجاب صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام حجة الاسلام الغزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة \* ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الراى وبين الله تعالى \* وقياس الغائب على الشاهد فاسد ) يعنى لا يلزم من كون هذه الشروط شروطا للرؤية الشاهد في الحس وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذى هو مراد المخالفين \* اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والمشببه شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من حذو جزئى للجزئى والحاقده به قاس الشئ بالشئ اذا قدره على مثاله ويسمونه الاصغر فرعا والمشببه اصلا لا يتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والا كبر حكما والاطوسط جامعا وعلة ( وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا ) والياء متعلق ليستدل يعنى لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا ( وفيه ) اى في هذا الاستدلال ( نظر لان الكلام ) اى البحث ( في الرؤية بحاسة البصر ) يعنى رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر كونها شروطا للرؤية بغير حاسة البصر فلا يصلح هذا الاستدلال ( فان قيل لو كان ) الله تعالى ( جازئ الرؤية ) هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما يناقذه ( والحاسة ) الواو للحال ( سليمة ) لوجب ان يرى الله تعالى

يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية والواو ازم والشرائط المسماة عنكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بالهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشرط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفهم عندهم على الشروط المذكورة

والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرونه  
فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين ( سيلكوتى ) ( في الدنيا )

(٢) الجواز المذكور والقول ١٧٥ به (عرس) (٣) ما ذكر ثم من وجوب الرؤية على الوجه

المذكور ممنوع (عرس)

(٤) وجيع الممكنات

(٥) اى واجباده (٦) كروية

اعمى العين بقعة اندلس (٧)

اقول فظهر من هذا ان من فى

عن ذاته وصفاته وافعاله

واضحل عن بشريته

وهويته فجايز ان يرى الله

تعالى فى الدنيا بالبصرة بعد

الانسلاخ التام وحقيقة

ذوق هذا المطلب الاعلى

لا تعرف الا بالسلوك (روح

البيان) (٨) فان المبصر

اذا التصق به سطح البصر

بطل ادراكه بالكلية (شرح

مواقف) (٩) وهو مختلف

بحسب قوة الباصرة وضعفها

(شرح مواقف)

(١٢) بان يكون كشيء اى

ذالون فى الجملة وان كان ضعيفا

(١٣) ومن اقوى شبههم

من السمعات (١٤) ويطلق

(١٥) المراد بالابصار ههنا

النور الذى يدرك به

المبصرات فانه لا يدركه

مدرك بخلاف جرم العين

فانه يرى (حاشية شيخزاده

على القاضى)

فى الدنيا والا) اى وان لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط (لجواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة) اى عالية (لانراها) اى الجبال (وانه ٢ سفسطة) اى كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة (قلنا ممنوع ٣) اى الملازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوع ولا نسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور (فان الرؤية ٤ عندنا بخلق ٥ الله تعالى ولا تجب عند اجتماع الشرائط) لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع ٦ هذه الشرائط ولو سلم وجوبها فى الشاهد ولكنه لا نسلم وجوبها فى البارى تعالى بجواز اختلاف الرؤيتين فى الماهية ولو سلم وجوبها فى البارى تعالى ايضا عند تمام الشرائط لكن لا نسلم تمامها فيه لما نقل فى السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز فى الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قومهم فانية متغيرة وفى الآخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية قرأوا بها ٧ وعن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه لا يرى الباقى بالفانى بل يرى الباقى بالباقى \* علم ان شرائط الرؤية ثمانية \* الاول سلامة الحاسة \* الثانى كون الشئ بحيث يكون جائزا للرؤية \* الثالث ان يكون مقابلا للرأى او فى حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذى للرأى والثانى كالأعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرأى اذ العرض لا يكون مقابلا للرأى ولكنه حال فى الجسم المقابل للرأى فكان فى حكم المقابل للرأى \* الرابع ان لا يكون المرئى فى غاية القرب ٨ \* الخامس ان لا يكون ٩ فى غاية البعد \* السادس ان لا يكون المرئى فى غاية الصغر \* السابع ان لا يكون فى غاية اللطافة ١٢ \* الثامن ان لا يكون بين الرأى والمرئى حجاب (ومن السمعات ١٣) عطف على قوله ومن العقلات (قوله تعالى لا تدركه الابصار) اى لا تحيط به الابصار جمع بصرو وهو حاسة النظر وقد يقال ١٤ للعين من حيث انها محلها وفى هذا الكلام دليل على ان خلق لا يدركون الابصار اى لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشئ الذى صار به الانسان بصيرا من عينه دون ان يبصر من غيرهما من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكه اياهما مع انه يدرك كل شئ لان الله تعالى يرى الابصار ١٥ ولا يرى وهذا لله تعالى لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يراه البصر وهو يدرك

(٥) وجه الاستدلال ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية ١٧٦ فقوله لا تدركه بالابصار يقتضي

الابصار وجه الاستدلال ٥ هذه الآية ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قوله يدرك يناقض قوله لا تدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين في تكذيب الآخر وصدق احدهما يقتضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قوله (وهو يدرك الابصار) يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شيء ولا يفوته (وهو اللطيف الخبير) فيدرك ما لا يدركه الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اي لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه اللطيف فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكشف لما لا يدرك بالخاصة ولا ينطبع فيها (والجواب عند تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد ان اللام في قوله تعالى لا تدركه الابصار ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر (واقادته) عطف تفسير (عموم السلب) اي شمول النفي لكل واحد (لاسلب العموم) اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا (وكون الادراك) معطوف على تسليم كون الابصار (هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي) يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم (انه لا دلالة فيه) اي في قوله تعالى لا تدركه الابصار (على عموم الاوقات) اي اوقات الدنيا والآخرة (والاحوال) فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمع بين الأدلة قوله انه لا دلالة لخبر والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الخ وايضا البصر في اللغة والعرف هو القوة فالنفي يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجري الا بحسب العرف واللغة وهذا لا يضرنا اذ المذمعي ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء قوة لا بصرنا تقوى بها على رؤيته (وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية) يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية

ان لا يراه شيء من الابصار في شيء من الاحوال بدليل صحة استثناء جميع الاشخاص في جميع الاحوال منه بان يقال لا تدركه الابصار الابصار كذا والاولا في الحالة الفلانية وصحة الاستثناء من جملة دلائل عموم المستثنى منه ثبت ان عموم الآية يفيد عموم النفي لكل الاشخاص في جميع الاحوال واجاب اهل السنة عن هذا الاستدلال بان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لامع الاحاطة فالنفي تسمى بالادراك منها هي الرؤية مع الاحاطة وهي المنفية بهذه الآية ونفي احد نوعي الجنس لا يوجب نفي الجنس رأسا فلم يكن الآية دليلا

(شيخزاده محشى القاضى) (٦) اللطيف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ثم يسلك في ايصالها الى المستصليح على سبيل الرفق دون العنف واذا اجتمع الرفق في الفصل واللطيف في الادراك ثم معنى اللطيف والخبير هو الذي لا تعزب عنه الاخبار الباطنة

ولا يجري في الملك والملكوت شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم (مطلقا) لكن العلم اذا اضيف الى اخفايا الباطنة سمي خبرة وسمى صاحبه خبيرا (روح البیان فی سورة الانعام)



مطلقا (اذلوات تمتع) الرؤية (لما حصل التمدح بنفيسها) اى الرؤية على ثلاثة اوجه اوله ان يمدحه في وجهه فهذا الذى نهى عنه والثانى ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث يمدحه في حالة غيبته ولا يبالي بلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس \* واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة \* اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بالانزوم نقص اذ لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها بخالق الله تعالى واما الاعتراض بالتمدح بنفى الشريك مع امتناعه فردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه (كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) اى المعدوم (لامتناعها) اى الرؤية (وانما التمدح في ان يمكن رؤيته) اعترض بعدم رؤية الاصوات والطعوم اذ لا يمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة \* واجيب بان نفي الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح في نفي رؤيتها \* قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعززه بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه بالشم والذوق لا بالرؤية كما في اكل الحبة ومشاربها (ولا يرى للتمتع ٩) اى للتفرد (والتعز) العزة في اللغة المنعة والقلبة ويقال عز الشيء اذا اشتد ويقال العزيز الذى لا يعجز عما اراد ويقال العزيز الذى لا يوجد مثله في وجوده (بحجاب الكبرياء) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به (وان جعلنا الادراك) في قوله لا تدركه الابصار (عبار عن الرؤية على وجد الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحقيقها) اى الرؤية (اظهر لان المعنى) اى معنى الآية (انه مع كونه) اى كون الله تعالى (مرئيا لا يدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لا يرى بالاحاطة بل يرى بغيرها (لتعاله عن التماهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها) اى من اقوى شبههم من السمعات (ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام) اى استعظام الرؤية (والاستنكار) اى عدا الشيء منكرا

(٩) تفعل وزنده

اي الشبهة للمعتزلة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات «الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يابق بها بل كان نازلا منزلة طالب سائر المعجزات \* الآية الثانية واذ قلتم يا موسى ان نؤ من لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة اي الصيحة التي اهلكتهم واتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لماعقبهم بسؤالها في الحال \* الآية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمي الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة اياهم ولو جاز كونه مرثيا كان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (( والجواب ان ذلك ))  
اي الاستعظام (( لتعتهم وعنادهم )) التعت ٢ طلب الايقاع في امر شاق يعنى ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية في الدنيا تعنادا وعنادا (( في طلبها )) اي الرؤية (( لالامتناعها )) ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف (( والا )) اي وان لم يكن ذلك لتعتهم وعنادهم (( لمنعهم موسى عليه الصلاة والسلام عن ذلك )) اي عن سؤال الرؤية (( كافعل )) اي منع موسى عليه الصلاة والسلام (( حين سألوا )) اي قوم موسى عليه الصلاة والسلام (( ان يجعل لهم آلهة )) اي حيث قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كالهة آلهة (( فقال )) موسى عليه الصلاة والسلام (( بل انتم قوم تجهلون فهذا )) اي عدم منع موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤية (( مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا )) اي ولاجل امكان الرؤية (( اختلف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في ان النبي عليه الصلاة والسلام هل رأى بوجه ليلة المعراج ام لا والاختلاف )) اي الاختلاف بين الصحابة (( في الوقوع )) اي وقوع الرؤية (( دليل على الامكان )) لان الامكان سابق على الوقوع \* روى مسلم عن ابي ذر رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نوراني اراه فيه دليل الفريقين اذ روى اني بفتح الهمزة

(٢) تعنت خصمك ذلت  
طلب ايتك ومشتته دوشمك  
وكندى فائده سنى ترك  
ايديوب آخرك فائده سنى  
ايستك (تعند) اونكولك  
ايتك (اخترى)

(٦) اى بفتح النون والراء ١٧٩ بعده الف فنون مكسورة وتحته مشددة منونة (على القارى

فى شرح الشفاء فى الجلد  
الاول فى بحث المعراج  
(٧) قد صلى ابو حنيفة الفجر  
بوضوء العشاء اربعين سنة  
وجمع خسا وخسين حجة  
ورأى ربه فى المنام مائة مرة  
فقال يا رب بم نجو عبادك  
يوم القيامة فقال سبحانه  
وتعالى من قال بعد الغداة  
والعشى « سبحانه الابدى  
الابد \* سبحانه الواحد  
الاحد \* سبحانه الفرد  
الصمد \* سبحانه رافع  
السماء بغير عمد \* سبحانه  
من بسط الارض على ماء  
جد \* سبحانه من قسم  
الرزق ولم ينس احد \*  
سبحان الذى لم يتخذ  
صاحبة ولا ولد \* سبحانه  
الذى لم يلد ولم يولد \*  
ولم يكن له كفوا احد \*  
نجا من عذابى ( حاشية  
در مختار مع رد مختار لابن  
العابدين فى الديباجة )

( ٨ ) الاضطرابية

والاختيارية (٩) من المكلفين  
وغيرها (٢) وهما اصل معصية  
وطاعة (٤) ابو اسحق  
الاسفرائينى شيخ اهل السنة

والنون وكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها  
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى  
وقد ورد اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية  
الفتح ٦ للتليس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤية  
فى المنام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى  
فى المنام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية ( فقد حكيت عن كثير من السلف )  
كابى حنيفة رجه الله تعالى ٧ وعن ابى يزيد رأيت ربه فى المنام فقلت له كيف  
الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعالى \* وروى ان حنيفة القارى قرأ على الله  
القرآن من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده  
قال الله تعالى قل يا حنيفة وانت القاهر \* قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على  
رؤيته وعن اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم كعب بن جراح رضى الله تعالى عنه  
(ولا خفاء فى انها) اى الرؤية فى المنام (نوع مشاهدة تكون بالقلب دون  
العين) \* والله تعالى خالق ٨ لافعال العباد \* لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى  
وصفاته شرع فى بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك  
والانس والجن والخالق لافعال سائر الحيوانات لخالقها سواهم وهو مذهب  
الصحابة رضى الله تعالى عنهم \* من الكفر والايمان ٢ والطاعة والعصيان \*  
اى موجد لذوات الافعال امام صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب  
اليه الاشعرى او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضى ابوبكر  
او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ فلا رد صريح الا  
على المعتزلة \* فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخلق الله  
تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع ففى ثبت هذا المجموع حصل  
الفعل ومتى لم يثبت فلا كيف يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك  
ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها باحد من طرفى الفعل  
والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فهذا صحيح اسناده  
الى العبد ( لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله ) وبه خرج الرد  
على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم  
الاجسام ايضا والعبد خلق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبلايجاب عند الحكماء  
 بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور  
 (وقد كانت الاوائل منهم) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال  
 مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان  
 القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع  
 لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم (يتحاشون) اى يمتنعون  
 وفي بعض النسخ لا يتجاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون  
 بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) كبديع ومحدث (وحيث رأى  
 الجبائي) من المعتزلة (واتباعه) ان معنى الكل واحد وهو المخرج  
 من العدم الى الوجود تجاسروا (اى تشجعوا) (على اطلاق لفظ الخالق)  
 على كل حى بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقعة (احتج اهل الحق) على  
 ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لخالق لها سواء (بوجوده  
 الاول ان العبد لو كان خالفا لافعاله) هذا دليل عقلى (لكان علما  
 بتفاصيلها) اى الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب (والخلق معا  
 لا شترهما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشئ  
 مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجالا فعليه بالاجماع  
 وان كان تفصيلا فعليه بالتفصيل ثم القصد الاجالى كاف فى الكسب اتفاقا  
 كقصد المشى الى المسجد فليكن كافيا فى الخلق ايضا ودعوى البديهة  
 فى عدم كفايته ممنوع (ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار  
 لا يكون الا كذلك) اى يكون العالم بتفاصيلها (واللازم باطل) اى كون العبد  
 علما بتفاصيلها (فان المشى من موضع الى موضع) هذا نظير الافعال الظاهرة  
 (يشتمل على سكنات متخللة) اى متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع  
 وبعضها ابطأ ولا شعور) الواو للحال (للمشى بذلك) اى بافعال  
 من الحركات والسكنات (وليس هذا ذهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر  
 وهو ان يقال لانسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه  
 ذاهل عن العلم فان العلم بالشئ لا يستلزم العلم بذلك العلم والا لزم من علم شئ  
 واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

(٢) كانه ابى هاشم

(٣) اى البعوضة

(٤) من الادلة العقلية

والسمعية

(٥) واما الكسب فيكفيه

القصد والعلم بمجملته

والحاصل انه فرق بين

الخلق والكسب فان الاول

افادة الوجود بخلاف

الثانى فانه عبارة عن صرف

العبد قدرته وارادته الى

الفعل فيكفيه العلم الاجالى

(خيالى مع حلى)

(٦) من موجدته

(٣) سأل سائل آيت كريمة سى ايكي وجهله قرائت اولنشدرد برى مهموز اوله رق وبرى الفله قرائت اولنشدردكه واودن مقلوبدر قال وخاف كى وبوقريش لغتيدر وبونده اجوف يأتى لغتى دخى واردرنته كيم تفاعلنده يتساءلان ويتساولان ويتسايلان ديرلر (اوقيانوس) (٤) بالدير وقول مقوله سى اعضاده اولان سكيرلى قالين وقبا انه دينوركه بالقى اتى تعبير اولنوربدن انسانده صغير وكبير بشيوز اوتوز عظله واردر (اوقيانوس) (٥) فى سورة الصفات اول الآية قال العبدون ماتحتون (٦) اى هذا التقدير بناء (٧) المعنى خلق (٨) لان ذلك احرا اعتبارى ولا جوده فى الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر (ابن ابى شريف)

عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن العلم بل لو سئل) العبد والجهور على ٢ همزة سئل ٣ ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وسأولته (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (فى المشى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالقلبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة ٤ وهى لحمية مجتمعة مكنتزة فى العصب (وتدبير الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اى الدليل الثقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى ٥ والله خلقكم وما تعملون اى عملكم) من الابد والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (٦ على ان مامصدرية لا يحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ماموصولة لا بد من ضمير المفعول فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان مامصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير (او ٧ معمولكم على ان ماموصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا حينئذ يكون المعمول مشتقلا للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لا تدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون مامصدرية وان يكون ماموصولة وانما يلزم ان لو كان مامصدرية لان معنى الآية حينئذ والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول للافعال فيكون المطلوب حاصل بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ماموصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كاذب اليه اهل الحق (اول العبد) كما هو مذهب اهل الاعتزال (لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الابد ٨

(٢) وصيغة المصدر مشتركة بين المصدر المبني للفاعل ١٨٢ وبين المصدر المبني للمفعول

وبين الحاصل بالمصدر  
فالفاعل اذا صدر منه  
الفعل المتعدي لابد هناك  
من حصول اثر حسي او  
معنوي ناشئ من الفاعل  
بلا واسطة واقع على  
المفعول من الفاعل او غيره  
قائم من حيث الصدور  
بالفاعل ومن حيث الوقوع  
بالمفعول فاذا نظرت الى  
قيام ذلك الاثر بذات الفاعل  
ولاحظت كون الذات  
بمحيط قام به كان ذلك  
الكون ما يعبر عنه بالمصدر  
المبني للفاعل واذا نظرت  
الى وقوعه على المفعول  
ولاحظت كون الذات  
بمحيط وقع عليه انفعال  
كان ذلك الكون ما يعبر  
عنه بالمصدر المبني للمفعول  
واذا نظرت الى عين ذلك  
الاثر كان ذلك الحاصل  
بالمصدر

(كليات ابي البقاء)

(٣) الفرق بين المصدر  
والحاصل بالمصدر ان المصدر  
نفس الایقاع الذي هو

والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو (اي الحاصل (متعلق الایجاد والایقاع)  
يعني الفعل تقدير اديه المعنى المصدرى ٢ كالحركة في المسافة وقدير اديه المعنى  
الحاصل بالمصدر ٣ كالحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة  
وهي اثر الاول ولا شك ان الثاني موجود واختلف في الاول (اعني ما يشاهد  
من الحركات والسكنات مثلا) على ما يدل عليه قوله يشتمل على سكنات  
مخللة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك  
(وللذهول عن هذه النكتة) هي الفائدة التي تؤثر في النفس تأثرا عجيبا  
اي على ان المراد بالعمل والمعمول واخذ وهو الحاصل بالمصدر وحينئذ  
يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قديتوهم ان الاستدلال  
بالآية موقوف على قول ما مصدرية) قوله وللذهول تعليل مقدم  
لقديتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شيء اى ممكن) هذا اشارة الى جواب ما يقال  
وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى  
وصفاته فان لفظ الشيء متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين فاذا كانت عاما  
مخصوصا جاز ان يخرج منهما افعال العباد فيكون المراد من الشيء  
غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد  
من الشيء هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (بدلالة  
العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشيء شامل  
لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام واردة الخاص لا يجوز  
من غير قرينة لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث فالقرينة  
هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم  
بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافي كون العام قطعيا في الباقي  
بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين في الاصول ولان المفهوم  
في العرف من مثل هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب  
ليحتاج الى تخصيصه بدليل ان اضارب من في الدار وهذا الضارب حاصل  
في الدار فلا يلزم منه كونه ضاربا لنفسه (وكقوله تعالى أفن يخلق كن  
لا يخلق) الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى  
كن لا يخلق اى الاصنام (في مقام التمدح بالخالقية) ولو شاركه فبه لا تنفت

(فائدة)

اصر معنوي والحاصل بالمصدر الاثر الذي يحصل بالایقاع (فرقه)



(٣) وأما المعتزلة فتتضمن ١٨٣ الوجه حل مناسكتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة

(ط) وان وقع الزمما في  
المباحث بخلاف من خالف  
القواطع المعلومة بالضرورة  
من الدين مثل القائل بقدوم  
العالم ونفى العلم بالجزئيات  
وكذا القول بالايجاب  
بالذات ونفى الاختيار (فتح  
القدير)

(ط) قوله وان وقع الزما  
معناه وان وقع التصريح  
بكفر المعتزلة ونحوهم عند  
البحث معهم في رد مذهبهم  
بانه كفر اى يلزم من قولهم  
بكذا الكفر ولا يقتضى  
ذلك كفرهم لان لازم  
مذهب ليس بمذهب وايضا  
فانهم ما قالوا ذلك الاشبهته  
دليل شرعى على زعمهم  
وان اخطأ وافيه والرافضى  
ان اعتقد الالهية فى على  
او ان جبريل غلط فى الوحي  
او كان ينكر صحبة الصديق  
او يقذف السيدة الصديقة  
فهو كافر لمخالفة القواطع  
المعلومة من الدين بالضرورة  
بخلاف ما اذا كان يفضل  
عليا او يسب الصحابة فانه  
متبدع لا كافر (حاشية رد

فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم  
فما الحكمة فى انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه \* قيل له عن هذا  
السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص  
واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة  
فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه \* وجواب آخر  
ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك  
بقوة العبد فلماذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته ومملكه ليس  
بغيره فيه مدح حل فيستوجب به المدح ومثله هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا  
على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذى ذكرناه فى المدح  
(لكونها) اى لكون الخالقية (مناط) اى مرجعا (لاستحقاق العبادة)  
وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى  
(لا يقال فالقائل) قاله ٣ جهوز المعتزلة (بكون العبد خالقا لافعاله يكون  
من المشركين دون الموحدين) فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم  
لانهم ليسوا من الموحدين فلماذا ذمهم رسول الله عليه الصلاة والسلام  
بقوله القدسية محسوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون  
بان كل شئ يخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد  
تقبيح رأيهم فى هذه المسئلة والافسدة كشاف كتاب الله تعالى الى دين المجوس  
شكل (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالهية بمعنى وجوب  
الوجود كالمجوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له  
يزدان والاخر خالق الشر ويقال له امر من (او بمعنى استحقاق العبادة  
كالعبادة) جمع عابد (الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك) اى الشريك  
(بل لا يجعلون) اى المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فقاره)  
اى العبد الى الاثبات والآلات التى يخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر  
والوراء فى الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى  
به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يتوارى وهو قدامه ولذلك عد  
من الاضداد (قد بالغوا فى تضليلهم) اى المعتزلة (فى هذه المسئلة) اى مسئلة  
خالق الافعال (حتى قالوا) اى المشايخ (ان المجوس) جمع مجوسى (اسعد

المختار على الدر المنسار لابن عابدين وفق الشمام فى باب المحرمات من الشكاح

(٢) بل يقول اليهودية شر من النصرانية (داماد) ١٨٤ (٣) لتجدن اشد الناس عداوة

للذين آمنوا اليهود الذين  
اشركوا وتجدن اقربهم  
مودة للذين آمنوا الذين  
قالوا انا نصارى لاني جانبهم  
ورقة قلوبهم وقلة حرصهم  
على الدنيا وكثرة اهتمامهم  
بالعلم والعمل اليه اشار  
بقوله ذلك بان منهم قسيسين  
رهبا نوا وانهم لا يستكبرون  
عن قبول الحق اذا فهموه  
او يتواضعوا ولا يتكبرون  
وفيه دليل على ان التواضع  
والاقبال على العلم والعمل  
والاعراض عن الشهوات  
محمودة وان كانت من كافر  
(قاضي في سورة المائدة)  
ومن المعلوم ان كفر النصارى  
اغلظ من كفر اليهود  
ومع ذلك لما لم يشتد حرصهم  
على طلب الدنيا شرفهم الله  
تعالى بقوله وتجدن اقربهم  
الح اما اليهود فمع ان كفرهم  
اخف من كفر النصارى  
طردهم الله وخصهم بعزيد  
اللعنة وما ذاك الا بسبب  
محرصهم على الدنيا  
(شيخزاده في حاشية القاضي)

حالا منهم) اى من المعتزلة \* لا يقال هذا كفر روى في الفروع ان من قال  
النصرانية خير من اليهودية فقد كفر ٢ لاثباته الخيرية للقيح عقلا  
وشرعا بدليل قطعى \* لانا نقول المنوع هو الخيرية مطلقة ٣ اما النصرانية  
خير من اليهودية من جهة اين طبعم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية  
خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية  
فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود  
(وحيث لم يثبتوا) اى المجوس (الاشريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء  
لا تخصى واختجت المعتزلة) على ان العباد خالق لافعاله (بانا نفرق بالضرورة  
بين حركة الماشى وحركة المراتش وان الاولى باختياره دون الثانية)  
حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة اصادرة من العبد على ضربين  
اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل  
اختياريا او غير اختياري فعلم ان الحركة التى هى اختيارية بخلق العبد  
والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى (وبانه لو كان الكل بخلق الله  
لبطل قاعدة التكليف) لانه كالجادات فكما ان تكليف الجادات باطل كذا  
هذا (والمدح) بالعمل اى الخير (والذم) اى الشر (والثواب والعقاب  
وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم  
ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح  
ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله  
تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا واللازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه  
يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطلان  
اللازم فان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي واستحق المدح والذم والعقاب  
بافعاله وكذا المزوم \* اعلم انه يتفرع على مسألة خالق الافعال مسائل منها  
ان المتوالد بخلق الله تعالى كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج  
وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل  
يحصل بخلق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مرید  
بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالق بالاختيار  
فيكون مریدا لها ضرورة خلافا لهم في المعصية (والجواب) عن الاستدلال

(المدكور)

(٢) خبران (٤) الجهل المركب ﴿ ١٨٥ ﴾ عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سمي به لأنه يعتقد

الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل آخر تركباً مع الجهل أنواع باطل لا يصلح عذراً وهو جهل الكافر بصفات الله تعالى وأحكامه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالنكوي ببيع امهات الاولاد بخلاف الجهل في موضع الاجتهاد فانه يصلح عذراً وهو الصحيح وكذا في موضع الشبهة واما جهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة لاهل الكبار وعقودون الكفر فلم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والمعتقول لكنه لما نشأ من التأويل للأدلة كان دون جهل الكافر وجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر اليها بالشرائع كلها يكون عذراً حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب القضاء عليه بعد العلم بالوجوب ويلحق

المذكور ( ان ذلك ) اى الاحتجاج المذكور ( انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب ) اى كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لا جتلاب نفيع او دفع ضرر ولهذا لا يوصف فعل الله بأنه كسب ( والاختيار ) اى اختيار العبد ( اصلاً ) بالكيفية حاصل الجواب ان يقال هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون ٢ حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلاً في افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات لاعلمنا فاننا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله ( واما نحن فنثبت ) اى ثبت الكسب والاختيار ( على ما نحققه ) الضمير البارز عائداً الى ما ( ان شاء الله تعالى ) فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل او لمختار له \* فان قلت التكليف بالصلاة مثلاً لا يجادها واذالم يكن هو الموجد كان تكليفها بما لا يطاق قلت لان سلم ان التكليف بها لا يجادها بل ليختارها فيرتب عليه ايجاد الله تعالى ( وقد تمسك ) اى المعتزلة ( بأنه لو كان الله خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا ) اى هذا التمسك ( جهل عظيم ) الجهل قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشيء مع اعتقاده انه عالم اما الجهل المركب فاستحالة اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحالة فيه ان يطلبه لان اعتقاده العلم ينمعه عن الاقدام على طلب ( لان المتصرف بالشيء من قام به ذلك ) والضمير في به راجع الى من وذلك اشارة الى الشيء سواء كان موجد او كاسب او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائماً بمحل فالموجد هو الفاعل الملقى والمحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل في الحقيقة

بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والامة بالاعتاق والباكر بشكاح الولي والوكيل ( كليات ابي بقا )

(٢) في سورة الانفال (٣) روى انه لما طاعت في يوم بدر قریش ١٨٦ من القنقل قال عليه السلام

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية في القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال ٢ وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ٣ (لا من اوجده او لا يرون) اى المعتزلة (ان الله تعالى هو خالق للسواد والياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك) اى بذلك الصفات \* حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ \* لا من اوجده الا يرى ان الصباغ يصنع الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب الاسود والصباغ هو الموجد لانه سوده ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ لان السواد والياض قائم بالحلل فيتصف الحلل به (وربما تمسك) اى المعتزلة (بقوله تعالى تبارك) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلالته دواماً ثابتاً لا انتقال له ولهذا لا يقال تبارك الله مضارماً لان انتقال الازمنة على القديم محال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وجه التمسك بهاتين الآيتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخلق وان قوله اذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه الصلاة والسلام خالق لان الضمير في تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقاً لافعاله الاختيارية (والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر فمعنى الخلق في اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قيسته لتقطع منه شيئاً يقال رجل خالق اى سانع (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى (قد سبق) انهما عندنا عبارة عن شئ واحد) اى كثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة لايجاد يقال شاء الله تعالى اوجده والارادة طلب الشئ (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك) اى الحكم (اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

هذه قریش جاءت بحيلائها وفخرها يكتبون رسولك اللهم انى اسئلك ما وعدتني جبريل وقال له خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما اتى الجمعان تناول كفا من الحصباء فرمى بها في وجوههم وقال شاهدت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهمزوا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم ثم لما انصرفوا اقبلوا على التفاخر فيقول الرجل قتلت واسرت فترلت فلم تقتلوهم بقوتكم ولكن الله قتلهم بنصركم وتسلطكم عليهم والقاء الرعب في قلوبهم وما رميت يا محمد رميا توصلها الى اعينهم ولم تقدر عليهم اذ رميت اى آتيت بصورة الرمي ولكن الله رمى اى بما هو غاية الرمي فاوصلها الى اعينهم بحجة حتى انهزموا وقد عرفت ان اللفظ يطلق على المسمى وعلى ما هو كاله والمقصود منه مثل الرحمن الرحيم (قاضي شيخزاده)

(شيئا)

وشيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافتين في خلقه  
فخطاب التكوين لا يقتضى وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف  
وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة اليجاد وقضيه ٤ اي قضاؤه  
وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يحتمل الزوال \* اعلم ان القضاء  
والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فتقضيهم سبع سموات وقوله  
تعالى وقدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء والقدر بهذا المعنى  
في ايمان الابد وقد يجيبان بمعنى اليجاب والانزام كقوله تعالى وقضى  
ربك ان لا تصيدوا الايام وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون  
الواجبات بالقضاء دون البراق وقديراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى  
وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفدن في الارض وقوله تعالى  
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح  
( لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء ) اي رضاء العبد  
( به ) اي بالكفر ( لان الرضاء بالقضاء ) اي بقضاء الله تعالى ( واجب  
واللازم باطل ) اي الرضاء بالكفر ( لان الرضاء بالكفر كفر ) اعلم  
ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا واختلفوا في الرضاء بكفر غيره قبل كفر وقيل  
اساءة لا كفر وقيل اخفى انه كفر ان كان يستحب الكفر ويستحسنه والا  
فلا تكن احب موت الشرير على الكفر حتى يثقم الله منه فهذا ليس بكفر  
بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا  
حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء ليموت على كفره وهل يجوز الدعاء  
على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكر في بعض التفاسير  
ان موسى عليه الصلاة والسلام دعاه على بلع الايمان منه حاصل هذا  
السؤال ان يقال لا نسلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى واللازم  
ان لا يكون الرضاء بالكفر كفر الا من جهة افعاله وليس كذلك لانه لو كان  
كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل  
وكذا المازوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى ( لانا نقول  
الكفر مقضى ) اي مخلوق ( لا قضاء ) وهو ايجاد الكفر وخلقته \* حاصل  
هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه

وقضا صنع وكار معنائه  
قضى الشيء ديرل اذا صعد  
وبرسنه يبر آدمه لازم  
قيلق حتم وايجاب معنائه  
يقال قضا عليه اذا حتمه  
عليه وبيان ايلك معنائه  
ومنه قوله تعالى من قبل  
ان يقضى اليه وحيه اي  
بين ايلك وموت معنائه  
يقال قضا الرجل اذا مات  
كويا كما امر ديارسى فصل  
وقطع ايدي وكذا يقلى  
قضى نجده اي مات وعلى  
ايبر صله لنور سدة قل معنائه  
اولور يقال ضربه فقضى  
عليه اذا قتله كويا آتاك  
ايشنى فصل وقطع ايديوب  
فارغ اولمش اولور وير  
مأعوله دخول اوزر نائل  
اولوب آتى كاله تشدرمك  
يقال قضا وطره اذ تمه  
وبغده وعهدو يمانى متضمن  
وصيت ايلك يقال وقضى  
عليه عهد اذا اوصاه وانفاذ  
عهد ايلك وير امرى  
وخبرى معانه ايرشدرمك  
ومنه قوله تعالى وقضينا

(۴) قضاء و قدر بمشده قضا  
 قدردن اخصد زير اقدر  
 تقدير وقضا تفصيل و قطع  
 ايشكس و بعضيلر ديديكه  
 قدر كيل ايجون تهيشه  
 واعداد اولسان نسنه دن  
 وقضا آنى اولچمكن  
 عبارتدر بوجهتدن شامده  
 طاعون اولديفنى حضرت  
 عمر رضى الله عنه ايشد كده  
 كيرميوب سمت آخره  
 منصرف اولغله ابو عبيده  
 رضى الله عنه \* اوتقر  
 من القضاء \* ديدكده  
 حضرت عمر \* افر من  
 قضاء الله تعالى الى قدره \*  
 ديديكه قدر مادام قضا  
 صورتى بولمديقه دفع الهى  
 موجودر خلاصه سى قدر  
 ديوان دولت عليه ده دفتر  
 اجمال وقضا آنك توزيع  
 و تقسيمى منزلده اولور  
 و ابن اثير ديديكه قضاء  
 و قدر متلازمدر احدهما  
 آخردن منفك اولماز زيرا  
 قدر اساس وقضاء بناء  
 منزلده در (اوقيانوس)

لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل  
 لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد  
 وليس كذلك (والرضاء انما يجب بالقضاء ۴) هو صفة الله تعالى (دون  
 المقضى) وهو صفة العبد \* يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى  
 يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقضى لا بما قام بذات الله تعالى  
 وهو القضاء فالأولى ان يقال ان للكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده اياه ونسبة  
 الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى  
 وقضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما  
 هى عليه فيما لا يزال وقدرته ايجاد على وجه مخصوص وتقدير معين وعند  
 الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود  
 حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة عبارة عن خروج  
 الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على ما تقرر فى القضاء (وتقديره)  
 وهو تحديد (اى تعيين) كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن بيان  
 حد (وقبح ونفع وضروما يحويه) اى يحيط والضمير المستتر فى يحويه  
 عائدا الى ما والضمير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (و مكان  
 وما يترتب عليه من ثواب وعقاب) وانماسمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان الحسن  
 يشوب اى يرجع اليه (والمقصود) اى مقصود المصنف (منه) اى من قوله  
 وارادته ومشيتته الى آخره (تعظيم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل)  
 اى المخلوقات بجمعها (بخلق الله تعالى وهو) اى الخلق (يستدعى القدرة  
 والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اى لا يكره ولا يجبر شئ من الاشياء  
 بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى ان الله تعالى مرید بجميع الكائنات  
 جوهرها كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها  
 بالاختيار والعلم فيكون مریدها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته  
 ورضائه ومحبه وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيتته  
 دون رضائه ومحبه \* فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشيّة وبين الرضاء  
 والمحبة وبين القضاء والقدرة \* قلت هو ان الارادة تكون فى الاكوان  
 والاحكام وان المشية انما تكون فى الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية



وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشيء والمحبة افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة وجودها منزلة في الايمان بعد حصول شرائطها ( فان قيل ) من طرف المعتزلة ( فيكون الكافر مجبورا في كفره والفساق في فسقه فلا يصح تكليفهما ) اى الكافر والفساق ( بالايمان والطاعة ) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفساق وتعلق علمه ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق ( قلنا ان الله تعالى اراد منهما ) اى من الكافر والفساق ( الكفر والفسق باختيارها فلا جبر ) اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعده لمن احاط علمه بالحادث الا ترى كمن علم اختيار عبده غدا فاختر اختياره ( كما انه علم الله تعالى منهما ) اى من الكافر والفساق ( الكفر والفسق باختيار ) يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد عدمه \* حاصل الجواب ان يقال لانسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفساق مجبورا في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارها وليس كذلك بل ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق باختيارها فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال ( ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشروع والقبائح حتى قالوا انه ) اى الله تعالى ( اراد من الكافر والفساق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ) اى من المعتزلة ( ان ارادة الله تعالى القبيح قبيحة كخلقه وایجاد ) اى كما ان خلق القبيح قبيح وایجاد القبيح قبيح عند المعتزلة ( ونحن ننعى ذلك ) اى ننعى كون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد ( بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به ) لا ارادته وایجاده وكذا خلقه

(٥) والمحبة والرضى كل منهما اخص من المشية فكل رضى ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم (كليات)

(٥) جاننى جانان اكر ايسرته منت جانم جان نه دركه آنى قربان ايتيم جانانم

(٦) الفرق بين الطاعة والعبادة العبادة ما لا يجوز لغير الله تعالى والطاعة له ولغيره (فرقيه)

ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالتقصير  
 ٢ والاختيار وغيرها هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية  
 ومتعاق الثواب والعقاب والحسن والتقبح والخير والشر اذ لا قبح في خلقها  
 لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل التقبح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف  
 درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه  
 يعطيه ليمتط به غيره فلا يسئله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله (فصنهم)  
 اى عند المعتزلة (كون اكثر ما يقع من افعال العباد) من المعاصي والجرائم  
 (على خلاف ارادة تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله  
 تعالى (وهذا) اى يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة  
 (شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده  
 في مملكته لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان \*  
 قلنا اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود  
 وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالة لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى  
 يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى  
 يريد بها برغبة العباد واختيارهم فما لم يختاروه لم يرد الله تعالى فلا عجز  
 في الحقيقة (حكى عن عمرو بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمرو بن عبيد  
 (ما لزمى احد مثل ما لزمى مجوسى) مثل مفعول مطلق وما مصدرية  
 او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون (كان هى في السفينة  
 فقلت له) اى للمجوسى (لم لا تسلم فقال) اى المجوسى (ان الله تعالى لم يرد  
 اسلامى فان اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد  
 اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك) والشيطان ٣ فيعال ٤ من شطن  
 يشطن اذا بعد ٥ ويقال شاطن وتشيطان وسمى بذلك مقمرا بعد عوده  
 في الشر ويقال فعالان ٦ من شاط ويشيط اذا هلك ٧ فالمردها لك بمرده  
 ويجوز ان يكون سمي بفعالان لمباقتة في اهلاله غيره (فقال المجوسى فانا اكون مع  
 الشريك الاغلب) يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى بارادة الشيطان يكون اكثر  
 افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو كفر  
 وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرار بارادة الله تعالى هذا الالتزام انما يرد

(٢) القصد امر اعتبارى  
 لا وجود له في الخارج بل  
 هو ميل القلب ولا عدمه  
 عند الماتريدى وهو شئ  
 ثابت في نفس الامر يدركه  
 عقل وهذا من قبيل  
 الالموجود واللامعوم  
 وهو معنى الحال فيكون  
 من الامور الذهنية فلا يكون  
 مخلوقا للرب

(شرح اسحق زنجاني)

(٣) اسمه الاصل عزازيل

(٣) وشيطان مطلقا ازغين

عتو وتمرد صاحبي شخصه

دينور كرك انس وكرك

جن اولسون (اوقيانوس)

(٤) يعنى مشتق من شطن

(٥) عن الحق او عن الرحمة

(٦) مشتق

(٧) واحترق

(٢) قالت المعتزلة في دفع مغلوبيته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة

الفاسق ولم يقمعا انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا ولا اضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء يعنى ما قالت المعتزلة في التفصيص عن لزوم المحذور المذكور ليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا اقل من الشناعة التي ادعاها الشارح واي شناعة اعظم مما يقع مراد اللعيب والخدم لا مراد السيد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عن الله جل جلاله (ط) (خيالى مع كنعروى) (ط) كذا في شرح المقاصد ثم قال وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع المراد حينئذ نوع نقص ومغلوبية وان المراد من الشناعة في عبارة الشارح هو

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك كما كان جواب عمرو للمجوسى ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يردك فكان التقصير منك (وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمداني) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على صاحب) هو اى صاحب ملك (ابن عباد وعنده) اى عند صاحب (الاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى) اى القاضى (الاستاذ قال) القاضى (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعنى طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعنى ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشروع على الله من جهة التخليق واهل السنة يقولون به سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سمحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون في آخره وما يضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سمحت الله تسبيحا قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اى المشى لان الذى يسبح يبعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التباعد وقال بعضهم هذه لفظة جئت بين كلمتي تعجب لان العرب اذا تعجبت من شيء قالت حان والحجم اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذى يستوجب به العقوبة في النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور) في جوابه (سبحان من لا يجرى في ملكه الا ماشاء) يعنى مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشيئة الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجرى في ملكه الا ماشاء يعنى غرض القاضى الطعن به بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا لان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون لوجود ما يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزعه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعتزلة اعتقدوا ان الامر) اى الامر بالشيء (يستلزم الارادة) اى ارادة ذلك الشيء (والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

هذا لا ما يستفاد من تقريره من انه اذا لم يكن هنا نقص ومغلوبية توجد الشناعة ايضا (كنعروى)

(٣) واثبت خبير بان الشواهد متى لم يصلح ١٩٢ للمحك بها خصوصا

في المسائل الاعتقادية  
فوجب الرجوع الى غيرها  
من الدلائل العقلية وقد صرح  
منها ما فيها كفاية لاثبات  
مذهب اهل الحق قال  
الامام الرازي ان حال هذه  
المسئلة عجيبة فان الناس  
كانوا مختلفين فيها ابدا  
بسبب ان ما يمكن الرجوع  
فيها اليها متعارض متدافع  
فقول الجبرية على انه لا بد  
لترجيح الفعل على الترك  
من مرجح ليس من العبد  
ومقول القدرية على  
ان العبد لو لم يكن واحدا  
على فعله لما حسن المدح  
والذم والامر والنهي  
وهما مقدمتان بديهيستان  
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل  
احوال الافعال غير معلومة  
للعبد واعتماد القدرية على  
ان افعال العباد على وفق  
تصورهم ودواعيهم  
متعارضات ومن الالتزامات  
الخطايات ان القدرة على  
الاجاد صفة كال لا يليق  
بالعبد وان فعل العباد قد يكون  
سفها وغبثا فلا يليق للجناب

على العباد بالايان (وكفره غير مراد) لعدم اصر الله تعالى على الكفار  
بالكفر (ومنهم من) هذا اشارة الى الجواب (ان الشئ قد لا يكون مرادا  
ويؤمر به) اي بالشئ فلا يكون مستلزما للارادة (وقد يكون) اي الشئ  
(مرادا) ككفر الكافر (وينهى عنه الحكم ومصالح يحيط بها)  
اي المصالح (علم الله تعالى) فلا يكون النهي مستلزما لعدم الارادة (اولانه)  
مستطوف على الحكم (لا يسئل عما يفعل) لانه مالك مطلق له ان يتصرف  
في ملكه كيف يشاء لا ظم لفعله اصلا ٢ (الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر  
على الحاضرين عصيان عبده يأمره) اي السيد (بالشئ ولا يريد)  
اي لا يريد السيد الشئ (منه) اي من قوله عبده الا يرى توضيح للوجه الاول  
اخره من الوجه الثاني لثلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثاني جدا  
(وقد تسمك من الجانبين) اي اهل السنة والمعتزلة (بالآيات وباب التأويل  
مفتوح على الفريقين) ولاعباد افعال اختيارية (اي بارادته قال في المقاصد  
كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الصرف  
الذي لا يريد ويناسبه ما في الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة  
اعم (يثابون بها) اي بالافعال الاختيارية (ان كانت طاعة) ويعاقبون  
عليها (اي على الافعال الاختيارية) (ان كانت معصية لا كازعت الجبرية)  
فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وبراوا العباد من الذنوب وهي تخالف الجماعة  
(من انه لا فعل للعباد اصلا) اي الاختياريا ولا غير اختياري (وان حر كاته)  
اي العبد (بمنزلة حركات الجمادات) والعروق النابضة ورئيس الجبرية  
جهنم بن صفوان الترمذي قال اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب  
ما يضاف اليه الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب  
عمر وكتولك طال الغلام وابيض الشعر (لا قدرة عليها) اي على الحركات  
(ولا قصد ولا اختيار وهذا) اي زعم الجبرية (باطل لان الفرق بالضرورة  
بين حركة البطش وحركة التعارض) هذا دليل عقلي (ونعلم ان الاول  
باختياره دون الثاني) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين  
بلا ايجاب له والله يوجد فوجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق  
فعنده يكون لاختيار العبد دخل في وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير

الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملو بما يؤهم بالامرين وكذا الآثار فانامة (ولانه)  
من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطاب متدافعة من الجانبين

(٣) مما يجزم بالبدئية أنه لا يتحقق له بدون القصد والاختيار (ابن عرس) (٣) جواب عن سؤال تقريره ان مهمة الاسناد لا يقتضى ١٩٣ ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد في مثل ارتعاش

الشيخ وطال الفلام من انتفاء كون الارتعاش والطول فعلى له عاقابا بان الكلام في الافعال التي تقتضى بذواتها استنادها الى القصد والاختيار عن اسندت اليه بخلاف الافعال التي لا يقتضى ذلك (عرس)

(٤) القرآنية

(٥) وقل الحق من ربكم

(٦) في سورة كهف

(٧) استشكل على ثبوت

الاختيار للعبد مع القول

بتعميم العلم والارادة (عرس)

(٨) كل شئ

(٩) كل محدث عينا كان

او فعلا

(١٢) حاصل السفع

ان هذا بيان للجبر بالنسبة

الى كل ما يمكن من العبد

من الفعل والترك حيث

عم وقال اما ان يتعلقا

بوجود الفعل او بعدمه

وما من بالنسبة الى الافعال

الصادرة عنه فقط حيث

خصص الاعتراض بالنسبة

الى الكفر والفسق

(سيلكوتي)

(ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اي لا اختياريا ولا غير اختياريا هذا دليل عقلي ايضا (لما صح تكليفه) مصدر مضاف الى المفعول الضير (ولا ترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب (ولا العقاب على افعاله) اي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلاة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه (ولا اسناد الافعال) اي لا يصح اسناد الافعال الى العبد (التي تقتضى سابقة القصد والاختيار عليه) اي الى العبد (على سبيل الحقيقة مثل ٣ صلى وصام وكتب) فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار (بخلاف مثل ٣ طال الفلام واسود لونه) فان كل واحد من طال واسود لا يقتضى سابقة القصد والاختيار (والنصوص ٤) هذا دليل نقلي (القطعية تنفي ذلك) اي تنفي ان لا يكون لقدرة العبد تأثير للافعال الاختيارية (كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالى ٥ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ٦ وغير ذلك) من الآيات (فان قيل ٧) هذا السؤال من طرف الجزئية منشأ السؤال قوله والمقصود تميم ارادة الله تعالى (بعد تميم علم الله تعالى ٨ وارادته ٩ الجبر لازم قطعاً) لا يقال هذه السؤال عين ما مر ١٢ في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره \* لان نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معافلتا ورد تعلقها لوجود الفعل وعدمه وهنا (لانهما اما ان يتعلقا) اي علم الله تعالى وارادته تعالى (بوجود الفعل فيجب) الفعل (او بعدمه) اي بعدم الفعل (فيمتنع) الفعل (ولا اختيار مع الوجوب) اي مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فينبذ يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد على الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة

(رمضان - ١٣ - على شرح العقائد)

(٥) هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الاول ١٩٤ ولذا جئنا بالقاء المؤذن للتفريع

على ما قبله

(٥) قد عنع هذه المقدمة

لان العلم تابع للمعلوم على معنى ان المعلوم اصل والعلم ظل له وحكاية عنه فانه انكشف الشئ على ماهو عليه في حده ذاته الا يرى ان صورة الفرس المنقوشة انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حده ذاته كذلك فالصورة انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعمل انه لا مدخل للعلم في جعل العقل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله (خيالى مع حاشية سيلكوتى وكنقروى )

(٦) اى اذا اراد الله ان العبد

يفعله باختياره وعلم ذلك

يكون فعل العبد الاختيارى

واجبا واذا اراد ان يتركه

باختياره وعلم ذلك يكون

ممتعا وهذا ينافى الاختيار

(حاشية قريعى )

(٧) اى الصالح لان يصدر

باختياره

(٨) فى الجواب منافاة هذا

يكون على تقدير واحد لاعلى التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا ( قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعله ) اى فعلا ( او يتركه ) اى يترك الفعل ( باختياره فلا اشكال ) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته ان يتعلقا بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار العبد الفعل تعلق علم الله وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم ( فان قيل ٥ فيكون ٦ حينئذ فعله الاختيارى ٧ واجبا ) ان علم الله اراد وجود الفعل ( او ممتعا ) ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل ( وهذا ) اى كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتعا ( ينافى الاختيار ) اى اختيار العبد ( قلنا ٨ ) ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ( رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستند اليه والا لا احتاج الى ارادة اخرى واذا استند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا \* اجيب بان الارادة امر اضافى والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر لذلك ( لا منافاه ) لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار ( وايضا ) جواب آخر ( منقوض بافعال البارى تعالى ) لان علمه ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال البارى واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار واما النقض بفعل البارى تعالى فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقته فالخلاص ان يقال ان اختيار العبد مسند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعنى ان الله تعالى يخلق فى العبد صفة من شأنها ان يريد بها اى شئ كان فى اى وقت كان \* لا يقال ان الوجوب فى فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد \* لا نأقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل وغيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب

الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع ( عرس ) (٩) وجوب الفعل ههنا معناه قضاء العلم والارادة وقوعه ( عرس ) ( ما )



ماقاله الشارح ( فان قيل ) من جانب الجبرية \* وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار في افعاله ( لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق ) الواو للحال ( ان الله تعالى مستقل بحاق الافعال وايجادها ) اى ايجاد الافعال ( ومعلوم ) والحال معلوم ( ان المقدور الواحد ) اى الفعل الواحد ( لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ) لان كل واحدة من القدرتين لا تخلو من ان تكون كافية في حصول ذلك المقدور اولا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لانكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه ( قلنا كلام في قوة هذا الكلام ) يعنى لانزاع في قوة هذا السؤال ( ومتانتة الا انه ) اى الشأن ( لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ) اى ثبت بالضرورة ( ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال ) والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عند اشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته اوعلى مقدار ما يقتضيه مشيئته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور ان وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور ( كحركة البطش دون البعض كحركة الارتماش احتجنا ) جواب لما ( في التفصلي ) اى النجاة ( عن هذا المضيق الى القول ) متعاقبا احتجنا ( بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب ( ان صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب ) فسرته في التلويح بقصد القلب وجعله من الامور الالاموجودة واللامعدومة فلا يرد عليه ان صرف فعل موجود فيستند الى البارى ( وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك ) اى عقيب ارادة العبد ( خالق ) قيل هذا يشعر بتقديم الكسب على ايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه \* اجيب ايجاد الله تعالى متعاقب بقصد العبد متأخر عنه متأخرا ذاتيا لازماتيا وايضا القصد الى تمام الفعل

فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم  
 كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) أى الفعل الواحد (داخل  
 تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى  
 بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لأن تعلق القدرة بالمقدور  
 لا يجب أن يكون بالإيجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم  
 بالإيجاد ثم يتعلق به عند الإيجاد نوع آخر من المتعلق (وهذا القدر)  
 أى الله تعالى خالق والعبد كاسب (٤ من المعنى ضرورى وان لم تقدر  
 على أن يد من ذلك ٦) (المعنى) فى تلخيص العبارة المفصحة (أى موضحة ومعملة  
 عن تحقيق كون فعل العبد بخالق الله تعالى وإيجاده) أى الله تعالى (مع مافيه)  
 أى فعل العبد (للعبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب ما يقال وهو  
 ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال أن الفعل مقدور الله تعالى من جهة الإيجاد  
 ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم أى للمتكلمين  
 (فى الفرق بينهما) أى بين فعل الله تعالى وفعل العبد (عبارات ٨) منها أن يقال  
 أن الخلق إيجاد أصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة  
 أو معصية وهو مذهب القاضى قيل كون طاعة أو معصية إنما هو لموافقته  
 الأمر أو مخالفته وكل منهما أمر لا يحتاج إلى علة سوى وجود الفعل  
 فى الأمر فلا دخل لقدرة العبد فى شئ منهما عنده نعم أن كون الفعل  
 طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة إلى محله ناسب أن ينسب إلى قدرة المحل  
 لذلك (مثل ٩ أن السكسب واقع ١٢ بآلة والخلق لا بآلة) هذا الفرق  
 والاذن بعده لا يفيد شيئا لأن فعل العبد كصلاته مثلا أن وقع بآلة فليس بخالق  
 أو لا بآلة ١٣ فليس بكسب فإمعن اجتماع الكسب والخلق فيه وأيضا أما  
 أن يكون فى محل قدرته أو لا وأيضا أما أن يتفرد القادر به أو لا فلا يظهر ١٤  
 معنى اجتماعها فيه (والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) أى قدرة العبد  
 فان القيام بمقدور العبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه لأن القيام قائم به وبدنه  
 متصنف به (والخلق مقدور لا فى محل قدرته) يعنى الخلق لا يقع فى ذاته والحاصل  
 أن أثر الخلق إيجاد الفعل فى أمر خارج من ذاته وأثر الكاتب صفة فى فعل  
 قائم به \* قيل الخلق بالمعنى المصدري فى محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس

(بمعنى تصور)

(٤) من المعنى المطلوب ههنا  
 فى هذا المضيق وهو أعمال  
 كل من هذين المقتضيين  
 فيما يليق به بحسب الوسع  
 ضرورى لا بد منه والا  
 فيمتنع إهمال قدرة العبد  
 واختياره بالكلية كما يمتنع  
 القول بعدم تأثير قدرته  
 وإرادته تعالى فى وجود  
 فعل العبد فتعين كون  
 ما ذكر ضروريا (ابن عرس)

(٥) فى هذا المقام  
 (٥) والمعنى أن ما قررناه  
 فى ذلك أقصى ما فى الوسع  
 عند التحقيق واحسن  
 ما فى الباب من تحرير الفرق  
 بين الخلق والكسب  
 (ابن عرس)

(٦) القدر من المعنى

(٧) المتقدمين

(٨) قابلة للبحث

(٩) قولهم

(١٢) من العبد

(١٣) أى أن وقع بآلة

(١٤) اجيب بأن اجتماعها

فيه معقول بالنظر إلى

القادرين وهو ظاهر

(حاشية كنزى)

(٤) قيل فينشد لا شركة ١٩٧ في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله

تعالى وقدرة العبد بمقدور واحد بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهب اقيج شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الابدان بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا تتعلق بافعال العباد الاختيارية وليس بشئ يعنى اننا لانسلم الاستزاد المذكور لان الشركة موجودة في مذهبنا ايضا لان كلامنا من المؤثرين في مذهبنا منفرد بماله دخل في التأثير احدهما بالتألقية والاخرى بالكاسية ثم اننا لانسلم ان هذا اقيج الشركة من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخلقه كذلك حيث تعلقت ارادته العلمية بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد الى قدرته وان كانت قدرته كافية في ايجاده ليس باقيج من نفى

بمقصود لان تميزه من الكسب بين \* قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لافي محل قدرته والكسب ما كان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين الخلق والمكسب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لا يصح انفراد القادر به) اي بالكسب اي لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لابد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كافي الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والقسم الثاني ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك (فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع انسان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر) فلا شركة في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل \* قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرته الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها فقررت من الحق وان اراد ان كلامنا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل \* قلنا ولا يظهر ان مراده كون التجميع من العبد والابدان من الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين متعلقتا باصل الفعل لا صفته من كونه طاعة او معصية (كشركاء القربة والمحلة وكذا اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لساثر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله بجهة الخلق وللعبد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موحبا لاستحقاق

دخل قدرته تعالى بالكاسية كما هو مذهب المعتزلة (خيالى مع حاشية سيلكوتى وكنقروى)

(٤) انما لم يكن كذلك (عرس) (٥) ومن لازم ذلك انه تعالى ﴿ ١٩٨ ﴾ (٦) عبث خلق انزل قيوم

الذم والعقاب بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه (( قلنا ))  
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها (٥ لا يخلق شيئا الا وله) اى المشى (عاقبة حيدة ٩ وان لم نطاع عليها) اى على العاقبة الحيدة فعلى هذا لو اطاع كسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك يؤيده ما ذكره فى تفسير القاضى ٧ ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما ٩ فاجاب لو اطاعت ما اطاعه يحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطاعه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر وقيل ان الخالق تصرف فى ملكه فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا (( فجزمنا بان ما نستقبحه )) الهاء حائد الى ما (( من الافعال )) بيان ما (( قد يكون له فيها )) اى فى الافعال (( حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الحيثة الضارة )) كالحيات والعقارب والحديث ما يستقبحه الطبع السليم (( المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجزمنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سافها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب )) والحسن منها اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل اى فى الدنيا (( والثواب فى الآجل )) اى فى الآخرة كالايمان والصلاة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعى بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح مانهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح مانهى عنه والحسن ما لم ينه فلا واسطة (( والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح )) اى يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشى وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كفى بالمأمورات او لا يكون كذلك كما فى سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا

عالم \* حكيم قادر ومختار دائم \*  
ديلمسك فهم حكمت لا محاله \*  
مه تابانه باقى كاه هلاله \*  
نظر قيل عالم كون وفساده \*  
منافع بوقى خلق خنفساده  
(منظومة اسحق زنجاني)  
(٧) عن ابي عباس رضى الله  
عنهما ان نجدة الخرورى  
كتب اليه كيف قتله وقد نهى  
النبي صلى الله عليه وسلم  
عن قتل الولدان فكاتب اليه  
ان علمت من حال الولدان  
ما علمه عالم موسى فلك  
ان تقتل (بيضاوى) (٩)  
وامام الفلام فكان ابواه  
مؤمنين فخشينا ان يرهقهما  
طفينا وكفرا فاردنا  
ان يبدلهم ربهما خيرا  
منه زكوة واقرب رجا  
الا يتوفى الآيات اشارات منها  
ان قتل النفس الزكية  
بالاجرم محذور فى ظاهر  
الشرع وان كان فيه مصلحة  
لغيره ولكنه فى باطن الشرع  
جائز عند من يكشف  
بخواتم الامور ويتحقق له  
ان حياته سبب فساد دين  
غيره وسبب كال فساد

فوجدنا عبدا من عبادنا آتينا رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما الآية (سورة الكهف) (والفرق)

(٢) الاباحه ترديد الامر بين ١٩٩ شئين يجوز الجمع بينهما اذا اتى بواحد منهما كان امثالا الامر

كقولك جالس الحسن او اسيرين فلا يكون الا بين مباحين في الاصل وهي تدفع توهم الحرمة كما ان التسوية تدفع توهم الرجحان واما التخيير فهو ترديد الامر بين شيئين ولا يجوز الجمع بينهما كقولك تزوج زينب او اختها فلا يكون الا بين ممنوعين في الاصل (كليات ابى البقا) المكروه هو ضد المحبوب قد يطلق على الحرام كقول القدورى ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل الصلاة الامام ولا عذر له كره له ذلك وعلى المكروه تحريما وهو ما كان الى الحرام اقرب ويسميه محمد حراما ظنيا وعلى المكروه تنزيها وهو ما كان تركه اولى من فعله ويرادف خلاف الاولى فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف للنهي عن التحريم الى الندب فان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك

والفرق بين التخيير والاباحه ٢ انه يتمتع في التخيير الجمع ولا يتمتع في الاباحه وفي تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه ما لا يكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه في تعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان يعرف الحسن بما لا يكون متعلق بالنهي والقبيح ما لا يكون متعلق بالنهي فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل في القبيح والثاني في الحسن فلا يرد النظر ﴿برضاء الله تعالى﴾ اى ارادته من غير اعتراض ﴿اى منع من الله تعالى﴾ والقبيح منها ﴿اى من افعال العباد﴾ وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل اعلم ان الحسن والقبيح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان \* الاول هو ان الحسن ما يكون ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح ما لا يكون كذلك كالمرارة \* المعنى الثانى هو ان الحسن ما يكون صفة كالعلم والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل والظلم \* والمعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل كالايمان والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلى عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعى عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يصح عندهم لا عند المعتزلة ﴿ليس برضائه﴾ اى الله تعالى ﴿لما عليه﴾ اى على القبيح من افعال العباد ﴿من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل﴾ اى بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور ﴿والرضاء﴾ قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة ﴿والحجة﴾ محبة الله تعالى لعباده ارادة الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه

الغير الجازم فهى التنزيهية (حاشية در المختار) والكراهة عدم الرضاء وعندا المعتزلة عدم الارادة (حاشية ابن عابدين)

( ٩ ) والظاهر ان صراحه انه علة لكون الفعل مكسوبا ﴿ ٢٠٠ ﴾ للعبد والا فلا تأثير له في ايجاده

( عرس )

﴿ ٩ ﴾ قوله علة للفعل اى علة  
عادية للفعل اى جرت  
عادة الله تعالى بان يخلق  
الفعل ويترب على ذلك  
العرض الذى خلقه الله  
تعالى فى الحيوان لاعلة  
مؤثرة للفعل اذ لا يمنع  
ان يخلق الله تعالى الفعل  
من غير خلقه الاستطاعة  
وان لم يجر عادة الله تعالى  
ذلك كالنار مع الاحراق  
والجمهور على انه شرط  
عادى كشرطية يس  
الملاقى بالنار للاحراق فان  
عادة الله تعالى قد جرت  
بخلق الاحراق عند يس  
ما يلاقى لاشروط حقيقى  
بمعنى الاصر الموجود خارج  
الموقوف للشئ لا مكان  
خلق الله تعالى الحرق  
فى الحطب الرطب عند  
ملاقاة النار وان لم يجر  
عادته تعالى كذلك فلو كان  
شرطا حقيقيا لامتنع خلقه  
كذلك ( خيالى مع محشيه  
عبد الرحمن )  
( ٢ ) الاختيارى

وعند الاشعرى المحبة والرضاء يعلمان كل موجود كالارادة لانهما عندهم  
بمعنى الارادة \* واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فاجاب  
الاشعرى بتأويل هذه الآية بانه لا يرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة  
اليه والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح ﴿ والاستطاعة مع الفعل ﴾  
الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللانة  
مترادفة عند المتكلمين وهى ثابتة للعباد فى الافعال الاختيارية عند اهل السنة  
خلافًا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجادات وفى هذا  
القول ابطال الامر والنهى ورفع الشرائع وانكار الحسن والضرورى والتحقيق  
بالسوفسطائية وقالت القدريّة وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد  
لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل  
مقارنة للفعل \* قوله مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة  
تقدم العلة على المفعول ( خلافا للمعتزلة ) قالت المعتزلة والكرامية  
الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل  
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم تكن له استطاعة عند التكليف  
يكون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة لو كلف على الفعل حينئذ لزم  
تكليف العاجز وهو باطل لما سيأتى ان تكليف ما لا يطاق باطل بالاتفاق  
﴿ وهى اى الاستطاعة ﴾ حقيقة القدرة التى يكون بها ﴿ اى بالقدرة ﴾ الفعل  
اى فعل العبد ( اشارة الى ما ذكره ) الهاء عائد الى ما ( صاحب التبصرة )  
وهو رئيس الحنفين فى علم الكلام ( من انها ) اى الاستطاعة ( عرض  
يخلقها ) اى العرض ( الله تعالى فى الحيوان يفعل ) اى الحيوان ( به )  
اى بهذا العرض ( الافعال الاختيارية وهى ) اى الاستطاعة ( علة ٩ )  
للفعل ٢ ) لان الله تعالى خلق الفعل فى العبد على خلق القدرة فيه  
هذا يشعر باولوية مذهبنا لان علة الشئ تقارن منه ( والجمهور على انها )  
اى الاستطاعة ( شرط لاداء الفعل لاعلة ) لانها ليست من احدى  
العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة  
الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق ( وبالجملة ) اى سواء كانت  
الاستطاعة علة او شرطا ( هى ) اى الاستطاعة صفة يخلقها الله

( تعالى )



تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد ٢ سلامة الاسباب والآلات) وبهذا  
خرج العلم والارادة والحياة لان كلامها ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب  
اما الحياة والعلم فليسبقهما على القصد ولو تجدد الامثال واما الارادة  
فلانها عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد (فان قصد)  
اي العبد (فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر  
خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو) اي العبد (المضيق لقدرة  
فعل الخير فيستحق) العبد (الذم والعقاب) لتضييعه قدرة الخير  
ولصرف قدرته الى الشر (فلانها) اي لتضييع العبد (ذم الكافرين  
بانهم لا يستطيعون السمع ٣) اذ المراد نفي حقيقة القدرة لانفي الاسباب  
والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي عنهم حقيقة القدرة التي تتعلق  
الفعل بها اي يضعون الاستطاعة للسمع اذ الذم يلحق باعدام حقيقة القدرة  
وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاشتغالهم بضد ما احبرهم  
اي لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون على وجه العناد  
والانكار (واذا كانت الاستطاعة عرضا ٥ وجب ان تكون مقارنة  
للفعل بالزمان لاسابقة عليه) اي على الفعل (والا) اي وان لم تكن مقارنة  
للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر) تعليل للزم  
(من امتناع بقاء الاعراض فان قيل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء  
الاعراض) يعني لانسلم اولا استحالة بقاء الاعراض في الزمانين ولو سلم  
استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها (فلا نزاع في امكان تجدد الامثال  
عقيب الزوال) اي زوال الاعراض (فن اين يلزم وقوع الفعل بدون  
القدرة) الاستفهام للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة  
لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى (قلنا انما ندعي لزوم ذلك)  
اي وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا كانت القدرة التي بها الفعل ٦  
هي القدرة السابقة ٧) لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة  
على الفعل والحال ان العرض لا يبقى في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة  
وانه محال (واما اذا جعلتموها) اي القدرة التي بها الفعل (المثل المتجدد  
المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون)

(٢) وجود القدرة التي هي  
عبارة عن سلامة الاسباب  
فالقدرة بهذا المعنى سابقة  
على الفعل وتسمى القدرة  
الممكنة (عرس)

(٣) وكانوا لا يستطيعون  
سمعا الآية في اواخر سورة  
الكهف \* ما كانوا  
يستطيعون السمع وما كانوا  
يبصرون الآية في اوائل  
سورة هود

(٤) معطوف ومتفرع على  
ما ذكره صاحب التبصرة  
بانها عرض يخلق الله  
تعالى الخ (نابردى)

(٥) لا يبقى زمانين

(٦) اي التي بها يفرض  
وقوع الفعل

(٧) على الفعل في الوجود

(٢) رد ايضا على القائلين بسبق القدرة على الفعل ٢٠٢ حاصله انكم بصد الاعتراف

بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد ان ادعيتم انه لا بد للقدرة المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يمكن الفعل باول الحدوث من القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان

(٣) في جواب السؤال

(٤) هذا الجواب اختيار

صاحب التمهيد ومن تبعه

(قرعى)

(٥) على الفعل

(٦) ببقاء القدرة على التقدير

الاول بنوعه لا بشخصه

وعلى الثانى بشخصه ايضا

(محمى الدين)

(٧) كما هو مذهب الفلاسفة

(٨) غير سابقة عليه

(٩) اثبات حكمين متنافيين

اشئ واحد مع الاستواء

في النسبة اذ وجود الفعل

بالقدرة في الحالة الاولى

مساو وجوده بها في الحالة

الثانية اذ صلاحية الزمان

لذلك واحدة (عرس)

القدرة (الامقارنة له) فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه لامقارنة (٢) ثم ان ادعيتم انه لا بد لها (اي للقدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل) يعنى ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل تتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هي من امثال سابقة وانما لم ندع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجد تقويتها فافهم (باول ما يحدث من القدرة) من بيان ما يعنى لا يمكن بحدوث القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة (فعليكم البيان) فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة (واما ما يقال ٣) جواب آخر ٤ لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر اولا الاستدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن) اى وقت (الفعل) والفرق بين آن وآف ان الآن الزمان الذي انت فيه والآف هو الزمان الذي قبل الزمان الذي انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما بتجدد الامثال واما باستقامة ٦ بقاء الاعراض ٧) في الزمانين باعيانها واشخاصها هذا تريد على المعتزلة من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بجواز وجود الفعل بها) اى بسبب القدرة (في الحالة الاولى) اى في اول الحدوث (فقد تركزوا مذهبهم) وحينئذ لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك (حيث جوزوا مقارنة الفعل ٨ القدرة وان قالوا بامتناعه) اى امتناع الفعل في الحالة الاولى (لزم التحكم ٩) اى الدعوى بلا دليل (والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير) الا كما في الحالة الاولى يعنى لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره (ولم يحدث فيها) اى في القدرة (معنى) في كل الحالات اى في الحال الاولى والثانية

(لاستحالة)

(٤) اي من وجودها  
 (٥) اي بالزمان  
 (٦) بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة وانما محل نزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل او لا فقلنا بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجوازه بناء على بقاءها في ماذ كروه نظر لما قلنا (ابن العرس)  
 (٧) اي حال كونها  
 (٨) وهو قوله ان قالوا بامتناع لزوم التحكم  
 (٩) ابتداء زمان حدوثها  
 (١٢) اي ولانه يجوز ايضا ان يجب (عرس)  
 (١٣) وهو الامام الرازي رحمه الله تعالى (عرس)  
 (١٤) في وجود الفعل  
 (١٥) مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها (قريبي)  
 (لاستحالة ذلك على الاعراض) اي حدوث معنى في القدرة اي لم يكن في اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن في آخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التي هي عرض ايضا والالزم قيام العرض بالعرض (فلم صار الفعل بها) اي بسبب القدرة (في الحالة الثانية ٤ واجبا وفي الحالة الاولى ممتنا فيه نظر) جواب اما في قوله واما ما يقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل ٥ لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ٦) اي مقارنة القدرة للفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم (وبان حدوث كل فعل) اي ولا يقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه) اي على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط) لوجود الفعل \* حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترييد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لانسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله (ولانه يجوز ان يمتنع) هذا جواب للشق الثاني ٨ من الترييد (في الحالة الاولى ٩ لانتفاء شرط او وجود مانع) عن وجود فعل (ويجب) ١٢ الفعل (في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين) اي الحالة الاولى والثانية (على سواء) حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترييد وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لانسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة او الاولى الى آخره (ومن ههنا) اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع مانع مع بقاء القدرة في الحالتين (ذهب بعضهم ١٣ الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ١٤) وارتفاع الموانع (فالحق انها مع الفعل ١٥ والا) اي وان لم يرد بها بقدرة المستجمعة للشرائط المذكورة

بل أريد بها القوة ٢ الضلية التي اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك  
 الشئ (قبله ٣) اي قبل ذلك الشئ قياسا على سائر القوى الحيوانية  
 المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد  
 باستمرارها وثبوتها اي وقت يريد الحركة وقيل لانها جزء العلة وجزؤها  
 مقدم على المعلول \* قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لا بالزمان والكلام  
 في التقدم الزماني التقدم ٤ وهو كون الشئ بحيث يحتاج الشئ آخر  
 ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين  
 والتقدم الزماني ٥ كتقدم الاب على الابن فالوجه ما ذكرنا ٦ (واما امتناع  
 بقاء الاعراض) هذا اشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الاعراض  
 (فبني على مقدمات صعبة البيان) معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ  
 وهو من الفهم وذكاء القلب فلو ثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل  
 السنة حقا مطلقا والا فذهب المعتزلة اولى (وهي) اي المقدمات (ان بقاء  
 الشئ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (زائد عليه) اي على الشئ  
 فلا نسلم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم  
 زواله وهو عين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشئ اشارة  
 الى المقدمة الثانية (يتمتع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام  
 العرض بالعرض وانما يكون كذلك ان لو كان بمعنى التبعية في التحيز واما  
 اذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع (وانه) اشارة الى  
 المقدمة الثالثة (يتمتع قيامهما بالحل) فلم لا يجوز قيامهما معا بالحل كالحركة  
 والسرعة القائمتين بالجسم يعني اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلا يتمتع  
 بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض اوقيامهما بالحل فلا يتمتع  
 ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل (ولما استدل  
 القائلون) اي المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) اي الامر  
 (حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اي مأمور (بالايمان وتارك  
 الصلاة مكلف بها) اي بالصلاة (بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة  
 محققة حينئذ) اي حقيقة القدرة التي يوجد الفعل بها (لزم تكليف العاجز)  
 اي امر العاجز على الشئ باتيان ذلك الشئ (وهو باطل اشارة) جواب لما

(٢) اي مجرد القوة  
 (٣) اي فهي توجد قبل الفعل  
 ومعه وبعبه ولذا قيل  
 ان النزاع لفظي (قرمي)  
 (٤) التقدم خمسة تقدم بالزمان  
 كتقدم الاب وتقدم بالرتبة  
 كتقدم الامام على المأموم  
 وتقدم بالذات كتقدم العلة  
 على المعلول وتقدم بالطبع  
 فالحتاج اليه ان يستقل يحصل  
 المحتاج كان متقدما عليه تقدما  
 بالعلية كتقدم حركة  
 اليد على حركة المقصاح  
 وان لم يستقل بذلك كان  
 متقدما عليه تقدما بالطبع  
 كتقدم الواحد على الاثنين  
 فان الاثنين يتوقف على  
 الواحد ولا يكون الواحد  
 مؤثرا فيه وتقدم بالشرف  
 كتقدم المعلم على المتعلم وكذا  
 التأخر خمسة لانه في مقابلة  
 التقدم  
 (٥) وهو ماله تقدم بالزمان  
 (٦) ثم لما كان القول بجواز  
 سبق القدرة على الفعل يقتضي  
 بقاء العرض بالشخص اشارة  
 الى التزامه (عمرس)

(٣) فيكون من موصولة في محل خبر الجرح تقديره على من استطاع أي قدر واطاق على الذهاب

اليه واراد به قدرة سلامة  
الاسباب والآلات وهي  
تتقدم على الفعل  
والاستطاعة التي هي  
شرط لوجوب الفعل  
هي الاستطاعة بهذا المعنى  
لا الاستطاعة التي شرط  
حصول الفعل وهي لا تكون  
الاعم للفعل لانها لا توجد  
الفعل وسببه فلا تكون الا  
معه فالاستطاعة الاولى  
شرط للوجوب لا للحصول  
لأنها لو كانت شرطاً له لكان  
لا يجب الحج على من كان  
في اقصى البلاد من مكة الا  
بحضورها لانه لا شك في انه  
لم توجد في حقه القدرة  
التي تؤدي بها افعال الحج  
لأنها انما تؤدي في مكة  
فلا يكون قادراً على تلك  
الافعال الا بحضورها الى تلك  
الامكنة فيجب ان لا يلزم  
الحج الا بحضورها فكان  
له ان يحضر حتى لا يجب  
عليه الحج وايضا كل واحد  
من الاستطاعة والسبيل  
مطاق وقد فسر عليه  
الصلاة والسلام بالزاد

( الى الجواب بقوله ويقع ) أي يطلق ( هذا الاسم ) يعني لفظ الاستطاعة  
( على سلامة الاسباب ) أي اسباب الفعل ( والآلات ) آلات جمع آلة  
وهي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره أي أثر الفاعل اليه أي  
الى المنفعل كالمشاة للنجار فانه أي المنشار واسطة بينه أي بين النجار وبين  
الخشب في وصول أثره أي أثر النجار اليه أي الى الخشب ( والجوارح ) أي  
الكواسب جمع جارحة ( كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع )  
من بدل ٣ من الناس ( اليه سبيلاً ) أي المراد بالآية الكريمة الزاد والراحلة  
لاحقيقة قدرة الفعل \* حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك  
على معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهي القدرة المستمرة للفعل والثاني  
هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل  
وصحة التكليف تنوقف على المعنى الثاني دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف  
العاجز لانقاء المعنى الاول لوجود المعنى الثاني وانما يلزم ذلك لو انتفى  
المعنى الثاني ( فان قيل ) في رد هذا الجواب من جانب المعنوية ( الاستطاعة  
صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له ) أي للمكلف  
( فكيف يصح تفسيرها ) أي الاستطاعة ( بها ) أي بسلامة الاسباب  
حاصل هذا السؤال ان يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب  
والآلات والجوارح ليس بجائز لان السلامة مبانيها والتفسير بالمباني  
لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جواباً لاستلزامه المحال ( قلنا المراد  
سلامة الاسباب ) أي اسباب المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف اليه  
( والآلة والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك ) أي بالسلامة  
( حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب ) لانه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل  
يحمل عليه ) أي على المكلف بحمل المواظاة ( بخلاف الاستطاعة ) فانه  
يقال المكلف مستطيع \* قلنا سلامة الاسباب والآلات مما يحمل على المكلف  
حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة اسباب كما يقال انه  
ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطىء كما يشتق  
من الاستطاعة يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع  
فلا فرق بينهما في كونهما وصفاً له كما سبق الى بعض الاوهام

والراحلة وكل واحد منهما من قبيل الاسباب لا من قبيل حقيقة القدرة الخ ( شيخزادة جلد اول )

(٤) والسز في اعتماد ان سلامة الاسباب لا يتوقف وجود الفعل عندها الا على قصد العبد لان توقف الفعل على وجود القدرة ووجودها عند سلامة الاسباب لا يتوقف الا على القصد فوجود الفعل عند السلامة لا يتوقف الا على القصد والقصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا ما لا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فلذا كفي سلامة الاسباب لصحة التكليف ( خيالي مع حاشيته لابن شجاع ) (٥) مناط صحت تكليف انسان \* بومعنادر محقق ايمه نسيان \* ( منظومة زنجاني ) (٦) في قوله لزوم تكليف العاجز (٨) المقارن للفعل (٨) بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى (٩) يدل جواب المصنف بقوله ويقع هذا الاسم الخ (١٢) اى فى تعلق القدرة

من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على اى توقف على هذا الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل ( فان اريد بالعجز ) هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز ( عدم الاستطاعة بالمعنى الاول ٨ فلا نسلم استحالة تكليف العاجز ) بالمعنى الاول بل يجوز فاللازمة مسامة لكن لانسالم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عدم شئ من شرائط صدور الفعل ومن جعلتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما ردد فى العجز ولم يردد فى استطاعة بان يقال المراد بها اما المعنى الاول او الثانى لان الاستطاعة المتنازع فيها هى القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول ( وان اريد ٨ بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه ) اى لزوم تكليف العاجز اى لانسالم الملازمة ( لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل ) فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها \* قات لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة ( وقد يجاب ٩ ) اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز ( بان القدرة صالحة للضدين ) اى القوة العضلية التى مر ذكرها واما القدرة المستجمعة لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا ( عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق ١٢ ) لانه محل القدرة وهى آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالات والادوات المععدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقية \* وتحقيقه ان الطاعة مع العصية انما تختلفان بالنسبة



الى الامر والنهي لامن حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصنم  
ممضية ولا تفاوت في ذات السجدة ولا تفاوت القدرة عليها الا انها  
اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهي  
في ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض (وهو) اى الاختلاف  
في التعلق (لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان  
المكلف ه) اى بالايمان (الا انه صرف قدرته) اى الكافر (الى الكفر  
وضيع باختياره صرفها) اى القدرة (الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ه)  
واذا ثبت ان القدرة واحد ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان  
ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز (ولا يخفى) هذا شارة الى رد هذا الجواب  
(ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) اما بنجد الامال  
او بدونه (لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة  
قان اجيب) عن قوله ولا يخفى (بان المراد القدرة وان صلت للضدين لكنها  
من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة) اى مع احدهما فلا يلزم  
من هذا الجواب تسليم كون القدرة التى بها الفعل قبل الفعل لان القدرة  
التي بها الفعل هي القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهي ليست  
متقدمة على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل (حتى  
ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها  
للترك) اى ترك لفعل (هي القدرة المتعلقة به) اى بالتارك (واما نفس  
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا في هذا مما لا يتصور فيه  
نزاع) بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة  
بالفعل معه لاقبله واما النزاع بينهما في نفس القدرة التي بها الفعل هل هي  
متقدمة على الفعل لا يكون كذلك (بل هو) اى الجواب المذكور  
(لغوم الكلام) واما كان لغوم الكلام لان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها  
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل لا يكون له معنى لان المقارن للفعل لا بد  
وان يكون متعلقا بالفعل (فليتأمل) وجه التأمل ان نفس القدرة لا يجوز  
ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ولا يكلف  
العبد التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة لا بما ليس في وسعه

(٢) غير عاجز

(٣) بهذا التضييع

(٤) في الجواب عن هذا

الجواب

(٤) وهو المحال بالذات (٥) نحو الجمع بين الحركة ٢٠٨ والسكون (٦) اي تمتعا بغيره

(٥) في كلامه اشعار بان  
ماليس في وسع العبد ثلاثة  
ان يمتنع لنفس مفهومه  
كجميع الضدين وقلب  
الحقائق واعدام القديم  
وان لا يتعلق به القدرة  
الحادثة عادة للنفس  
مفهومه سواء امتنع تعلقاته  
كخلق الاجسام او لا  
كالطيران الى السماء وهذا  
القسم هو محل النزاع  
وان يمتنع لعلم الله تعالى بعدم  
وقوعه او تعلق ارادته بعدم  
وقوعه او تكليف بهذا جائز  
اجاعا (ط) (قريبي) (ط)  
والاول لا يجوز ولا يقع  
تكليف اتفاقا الثاني لا يقع  
اتفاقا ويجوز عندنا خلافا  
للمعتزلة والثالث يجوز ويقع  
بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل  
تكليف ما لا يطاق واقع عند  
الاشعري (خيالي)  
(٦) من افعال الاختيارية  
(٧) الذي علم الله انه لا يؤمن  
(٨) وسع المكلف  
(٩) وما جعل عليكم  
في الدين من حرج الآية

الوسع مايسم الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لان قاعدة التكليف  
اما الاداء كما قاله المعتزلة اول ابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار  
من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب والعقاب لان الله تعالى  
لا يعطي الثواب او العقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب  
والعقاب كما علم من ابليس الكفر ولم يلغنه ما لم يختبره ويظهر منه ما يستوجب  
اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق واما الاداء  
فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحالة لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى  
الابتلاء اذ هو انما يتحقق في امر اذا اتى به ثواب ولو امتنع يعاقب فاذا  
فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع (سواء كان تمتعا في نفسه ٢ كجميع الضدين ٣)  
وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل (او ممكنا ٤ في نفسه لكن لا يمكن للبعد  
كنحاق الجسم) والصعود الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد  
عادة ٥ (واما ما يمتنع ٦) اي ما يكون ممكنا في نفسه وامتعا بالنظر الى الغير  
(بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايان الكافر ٧ وطاعة  
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به) اي بايمان الكافر وطاعة العاصي  
(لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اي عدم وقوعه  
(بماليس في الوسع ٨ متفق عليه) نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان  
جوزوا الاشعري (بقوله تعالى لا يكاف الله نفسا الا وسعها ٩) اي مقدورها  
وانت خير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وهو  
لا يوجب انتفاء الجواز (والامر في قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء للتعيين  
دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف  
بما لا يطاق لو كان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب  
الانبياء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانبياء من ليس بعالم  
تكليف بما لا يطاق\* الجواب ان طلب الانبياء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا  
لو كان الامر طلبا لتحقيق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث  
قالوا اجعل فيهما من نفسك فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك  
فيكون اسكاتهم ودفعنا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب  
التعجيز وهو الامر باتيان الشيء ولم يكن آتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب

(وان)

( ٢ ) لأنه تصرف في خالص ٢٠٩ ملكه ولأن الحاكم بالحسن والقبح انما هو الشرع ثم

مذهب المعتزلة في ذلك قال  
به كثير من اهل السنة  
ومنهم الامام حجة الاسلام  
واليه المصنف حتى قال  
بعضهم انه هو الحق

( ابن عرس )

(٣) اي على امتناع تكليف

ما ليس في الوسع

(٤) اي التكليف بما لا يطاق

(٥) وقوعه

(٦) بين اللازم والملزوم

(٧) اي اللازم (٨) فالملزوم

محال وهو الوقوع

(٩) الطريقة التي حصل بها

الاستدلال (عرس) (١٢)

مطردة (١٣) اي دفع النكته

بالجواب عنها بالمنع (ط)

(قرعي) (ط) نقض تفصيلي

منع للملازمة حاصله ان دليلكم

جميع مقدماته باطل لانه

قد يخالف الحكم عنه في مادة

مثل ابي لهب حيث وقع

التكليف بالايمان فضلا عن

الجواز مع جريان الدليل

فيه بان يقال انه لو كان جائزا

للازم من فرض وقوعه

محال لكنه يلزم لانه يستلزم

الكذب في كلام الله تعالى

حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن

( سيدكوتي )

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التي ينفعلها المصورون يوم  
القيامة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم (وقوله تعالى حكاية  
ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل اتصال  
ما لا يطاق من العوارض اليهم) كالقسط وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدر  
وتقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممثما لما جاز الاستعانة عنه  
في قوله تعالى ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به  
من التكليفات والاستعانة عنه استعانة عن تكليف ما لا يطاق فدل على  
ان التكليف ليس بممتنع \* قلنا لانسام انه استعانة عن تكليف ما لا يطاق بل  
استعانة عن تحميله وهو مغاير التكليف اذ التكليف مختص بالامر والتحميل  
لا يختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبالا يطيقه فيموت ولا يبالي  
ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم التبعية  
لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر او المقعد بالمشي  
فلا ينسب الى الحكيم (وانما النزاع في الجواز) اي عدم التكليف بما ليس  
في الوسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز (فمذهب المعتزلة بناء على القبح العقلي)  
لانه عبث عن العليم القادر الغني وهو محال (وجوزوا الاشعري لانه لا يبيع  
٢ من الله تعالى شيئا وقد يستدل) من طرف المعتزلة (بقوله تعالى لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز ٣) على متعلق يستدل (وتقريره) اي تقريره  
الاستدلال (انه لو كان ٥ جائزا للملزم من فرض وقوعه محال) وهو كذب  
الله تعالى هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة  
الملزوم) وهو تكليف ما ليس في الوسع (تحقيقا لمعنى الزوم) لكنه لو وقع  
لزم كذب كلام الله تعالى وهو ٧ محال ٨ قوله لكنه لو وقع الى آخره مقدمة  
استثنائية يعني لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو اخبار الله تعالى بقوله  
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال (وهذه) ٩ الهاء للتنبيه وذا اشارة  
والضمير مشار اليه (نكته ١٢ في بيان استحالة وقوع كل ما يتعاق به علم الله تعالى  
او ارادته) اي ارادة الله تعالى (واختياره) اي الله تعالى (بعد وقوعه)  
الباء متعلق بمتعلق والهاء في وقوعه عائد الى ما (وحالها) اي حل ١٤ النكته  
(انا لا مسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه) اي في حد ذاته (لا يلزم من فرض

وقوعه محال ٢ وانما يجب ذلك ) اى عدم لزوم المحال ( لولم يعرض له  
 ٣ الامتناع بالغير والا ) اى وان عرض له الامتناع بالغير ( لجاز ان يكون لزوم  
 المحال ٤ بناء على الامتناع بالغير ) فان التكليف ما ليس في الوسع جائز وممكن  
 في نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى ( الا يرى ) وهو دليل على  
 جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ( ان الله تعالى لما وجد العالم  
 بقدرته ) اى الله تعالى ( واختياره ) اى الله تعالى ( فعدمه ) اى العالم  
 ( ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه ) اى العدم ( تخلف المعلوم  
 ٦ عن علته ٧ التامة وهو ) اى التخلف ( محال والحاصل ٨ ان الممكن في نفسه  
 لا يلزم من فرض وقوعه ) اى وقوع الممكن ( محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر  
 الى امرائه على نفسه ) اى على نفس الممكن ( فلا نسلم انه ) اى من فرض  
 وقوعه ( لا يستلزم المحال ) وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب  
 انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان ( قيد بذلك ) اى بقوله  
 عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان ( ليصلح محالا للخلاف في انه  
 هل للعبد صنع فيه ام لا ) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف  
 بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل للخلاف قوله قيد بذلك  
 الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب  
 ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم  
 في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره ( وما شبهه )  
 كالموت عقيب القتل ٩ ) اى عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت  
 ذهاب الروح وهو اثر اذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك  
 ( كل ذلك مخلوق الله تعالى ) اى اثر فعل الله تعالى ( لما سر من ان الخالق  
 هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه ) اى الى الله تعالى  
 ( بلا واسطة ) والالم والانكسار ممكن ايضا ( والمعتزلة لما اسندوا بعض  
 الافعال ) كلافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرابية  
 ( الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل  
 آخر ) كصدور نفس الضرب مثلا ( فهو بطريق المباشرة ولا ) اى  
 وان صدر بتوسط فعل آخر كاعرض الحاصل في المضروب ( فبطريق

(التوليد)

( ٢ ) بل قد يكون الشيء  
 ممكنا في نفسه ويلزم من فرض  
 وقوعه محال كما فيما ذكر  
 ( ابن عرس )

( ٣ ) اى للممكن

( ٤ ) من فرض وقوعه

( ٥ ) فعدم العالم ممكن في نفسه

لكن عرض له الامتناع بغيره

الذى هو تعلق القدرة

والارادة بضده الذى هو

وجود العالم فلزم من فرض

وقوعه محال هو التخلف

المذكور بناء على ذلك

الامتناع العارض له كايان

ابى جهل ممكن في نفسه لكن

عرض له الامتناع بغيره

الذى هو الاخبار الصادق

بعدم وقوعه فلزم من فرض

وقوعه محال هو كذب

الاخبار بناء على ذلك

الامتناع العارض له

( ابن عرس )

( ٦ ) وجود العالم

( ٧ ) وهى القدرة والاختيار

المتعلقين به

( ٨ ) من حل هذه المشكلة

( ٩ ) اى ايقاع الامر المنقضى

الى الموت كالذبح مثلا

( عرس )

(٢) حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد من عدم حصولها انه لا يتمكن منه قبل مباشرة ما يوجب حصولها  
فمنوع لوضوح تمكنه من ذلك ٢١١ قبل المباشرة وان اريد انه لا يتمكن منه بعدم مباشرة

ما يوجب حصولها فليس له  
لا يمكن من ذلك بعدم المباشرة  
لكنه لا ينافي كونه مكتسبا  
للعبد كما في الافعال بطريق  
المباشرة فان من فعل فعلا  
لا يمكن من تركه بعدم مباشرة  
ما يوجب حصوله اعني  
صرف القدرة والارادة اليه  
مع انه مختار في فعله وذلك  
مكسوب له فكذا في المتولدات  
من غير فرق فلا وجه لقوله  
بخلاف افعاله الاختيارية  
اقول يمكن ان يقال ان معنى  
عدم تمكن العبد من عدم  
حصولها ان حصولها بعد  
مباشرة السبب ضروري  
لامدخل للعبد في حصولها  
وعدم حصولها وان العلم  
الحاصل من النظر قائم بالنفس  
والنظر قائم بقواها (حاشية  
خيالى لعبد الله الكنعروى  
٩) اجل بر وقتك غايت  
وانجاء دينور مثلاً حيات  
وعمر انسانى باينده مقدر  
اولان مدت غايته دينور كه  
اول آنده انسان لا محاله  
وفات ايدير نص كريمه

التوليد ومعناه ( اى معنى التوليد ) ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر  
والمراد بالفعل ههنا المعنى القوي فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر  
( كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار  
من الكسر وليس ) اى الالم والانكسار ( مخلوقين لله تعالى ) بل الكسر  
والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان  
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد ( وعندنا الكل ) اى كل  
الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة  
او بطريق التوليد ( بخلق الله تعالى ) لا صنع للعبد في تخليقه ( والاولى  
ان لا يقيده بالخلق ) لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا في المتولدات  
في الكسب مع انه ليس كذلك ( لان ما يسمى من متولدات لا صنع للعبد فيها )  
اى في المتولدات ( اصلاً ) اى لا بحسب الخلق ولا بحسب الكسب  
( اما الخلق ) اى تخليق المتولدات هذا تفصيل لما اجله في صنع العبد  
( فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً  
بمحل القدرة ) اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب  
والانكسار قائم بالنكسر الذى هو الزجاج دون الكسر والموت قائم بالمقتول  
دون القاتل الذى هو الفاعل \* قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب  
نفسه \* قلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزئة  
في الاعضاء وايضاً موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لا طرد قيامه به  
فلما لم يقم في مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن ببقى النقض بالعلم  
المتولد من النظر ( ولهذا لا يتمكن ) اى لم يقدر ( العبد من عدم حصولها )  
اى حصول المتولدات منع ذلك بانه يتمكن ترك ما يوجبها بخلاف الافعال  
الاختيارية ) فانه يتمكن ٢ من عدم حصولها ( والمقتول ميت باجله )  
الاجل ٩ لفظة الوقت ويقال بجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلاة  
والسلام فليسلم الى اجل معلوم وعلى متنهاها فيقولون انتهى الاجل وبان  
الاجل آخره فيقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل  
والمراد ههنا الآخر ( اى الوقت المقدر لموته ) اى لموت المقتول في علم الله  
تعالى ولولم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت ( لا كازعم

من وجه اوزره مستعملدر ( ١ ) غايت مدت حيات ( ٢ ) وقت معين ( ٣ ) اهلاك كفار ( ٤ ) عدت مطلقه  
( عذاب وعقوبت معنائه ) ( اوقيانوس )

(٢) اى لم يوصله اليده فانه لم يقتل لماش الى اجله ٢١٢ (ع) (حيالى) (ع) والمعنى انه

بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه ( اى على المقتول ) (الاجل) فانهم قالوا تولد موته من قتل القاتل ٢ ولولم يقتل لماش الى اجله الذى علم الله موته فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لماش الى اجله فى ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تعالى وهو محال \* اجيب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله تعالى \* بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقريراً لمعلومه واما علمه تعالى بموت فى وقت آخر فمعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغييراً لمعلوم الله تعالى وانما يكون تغييراً ان لو علمه علماً باتاً غير معاق بشئ مفروض \* لكن ببق الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعيينه فى علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتي فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه \* جوابه ان المراد عدم تعيينه على المرض فلا ينافى ذلك تعيينه فى القتل (لنا ٣) اى لنادليل (ان الله تعالى قد حكم بآجال البعاد) اى الاوقات المقدر لموتهم (على ما علم الله من غير تردد وبانه) (الباء متعلق بحكم) (اذا جاء اجابهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة) على ان المقتول ليس ميتاً باجله (بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر) كقوله عليه الصلاة والسلام لا يرذل القدر الا الدعاء ولا يزيد فى العمر الا البر وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يبسط رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو فى حق الابوين والاقربين ضد الحقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع حقهم \* صلاة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوى النسب \* والاحسان التعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل (وبانه) دليل على المعتزلة (لو كان) المقتول (ميتاً باجله لما استحق القاتل ذماً فى الدنيا ولا عقاباً فى الآخرة) (ولادية) فى قتل الخطأ (ولا قصاصاً) فى قتل العمد \* القصاص على وزن فعال من المفاعلة وهى المساواة (اذ ليس موت المقتول بخلفه) اى يخاف القاتل (ولا بكسبه) اى القاتل (والجواب عن الاول) اى الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة) اصل سنة سنه فلامها هاء لقولهم عاملته مساوئته وقيل لامها واو لقولهم سنوات يديده ان الزيادة والنقصان بالنسبة

تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقتله قطع عليه اجله فاستناد كل من قطع ولم يوصله الى الله تجازى من قبيل الاستناد الى السبب عندهم والافهم يقولون بان القاتل قطع عليه ولم يوصله (كنثروى) (٣) قوله لنا ان الله الخ بانه اذا جاء اجابهم الخ قد تكرر هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امه اجل وتعيين الاجل لكل امه لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامه فى الاستدلال بحث (حاشية عصام) (٤) فى حق الطاعون سنة (٩٤٩) فى رسالة ابن نجيم صاحب الاشياء والبحر قال الامام الغزالي ان قيل فافائدة الدعاء مع ان القضاء لا مرد له قلت ان من جملة القضاء رد البلاء بالدعاء قال دعاء سبب لرد البلاء ووجود الرحمة كان الترس سبب لدفع السلاح والماء سبب لانطفاء النار وخروج النبات ان ينفع حذر من قدر ولكن الدعاء ينفع بما نزل وبما لم ينزل فليكم بالدعاء عباد الله الحديث عن معاذ (جامع الصغير) (الى)



(٢) وقيل عن الضمك ٢١٣ في قوله تعالى (يخبر الله ما يشاء ويثبت) ان الرجل

ليصل رحمه وقد بقي في عمره  
ثلاثة ايام فيزيد الله تعالى  
من عمره ثلاثين سنة  
وان الرجل ليقطع رحمه  
وقد بقي من عمره ثلاثون سنة  
فيحبط الله الى ثلاثة ايام واما  
الاشكال بان الآجال واحدة  
ومقدرة لا تتأخر فاجاب  
عنه في شرح المشارق  
بثبوت الاجل المعلق وهذا  
انما يكون بما اظهر الى  
الملائكة وكتب في اللوح  
لأما عند علمه تعالى لعل  
التحقيق انه من غوامض  
علم الكلام ففاتيته متشابهة  
وليس لنا الا العمل بالنصوص  
والآثار الصحيحة كفاية  
صفاته تعالى واسمائه  
(بريقة خادمي في شرح  
الطريقة جلد ثاني)

(٤) اختلف في تقدير مدة  
حياة المفقود قال الزيلعي  
المختار ان يفوض الى رأي  
الامام لانه مختلف فيه  
باختلاف البلاد (درر)  
لان الموت يختلف باختلاف  
الاماكن بمجودة الهواء

الى عمره المقدر في علم الله تعالى لولا اسباب الزيادة والنقصان ٢ قيل هذا  
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل  
بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بالاطلاق  
فقط القاتل اجله وليس هذا مذهبا لاحد (لكنه) اى لكن الله تعالى  
(يعلم انه يفعلها) اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله  
ترغيبا على الطاعة وتنفيذا عن المعصية والله تعالى حكيم لا تحصى (ويكون عمره  
سبعين سنة فثبتت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها)  
اى الطاعة (لما كانت) اى وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى  
كاي علم المدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم المدوم الذي لا يوجد انه لو وجد  
كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم  
مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن  
تأويل الاحاديث بان الطاعة يزيد فيها هو المقصود الالهم من العبر وهو اكتساب  
الكمال بالاعمال الصالحة التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيعود بالهاتين  
وهذا التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ  
لعدم احتياجه الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة في رزقه  
بسبب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها  
عن الضياع في غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجليل فكأنه لم يمت او يجري له ثواب  
عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة في اللوح  
المحفوظ ونحو ذلك فيظهر في اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه  
فان وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ما يقع له من ذلك وهو قوله تعالى  
يخبر الله ما يشاء ويثبت فالتسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدرة لا يتصور  
زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما يظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد  
من الحديث (وعن الثاني) اى عن الاستدلال بالدلة العقلية (ان وجوب  
العقاب والضمنان) اى الدية والقصاص (على القاتل تبادي) اى الطاعة  
واظهار العبودية (لارتكابه) اى القاتل (المنهي) وهو قوله تعالى ولا تقتلوا  
النفس التي حرم الله الا بالحق (وكسبه) اى القاتل (الفعل) اى القتل (الذي  
يخاف الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لا يخاف الله

واراداءه لان للهواء تأثيرا كما نقل للفساوى البزازية (ط) (واني) (ط) ان متمر استفتح فالتجوهوا خبرها  
ولا تجنوها فانه دارا يساق اليها اقل الناس اعمارا (جامع الصغير)

(٨) الاجل في الشرع الزمان الذي علمه الله تعالى ان العبد ﴿٢١٤﴾ يموت فيه ولذلك الاجل واحد

تعالى الموت عقيب القتل لكنه جرى عادة الله تعالى على ان يخاق الموت عقيب القتل (فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا) والموت قائم بالميت ﴿مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه﴾ اي في الميت (تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا) اي مبنى كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودي) فيكون التقابل بين المير والحياة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا باصر وجودي موجود في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج (والا كثرون على انه) اي الموت (عدمي) اي معدوم في الخارج لا قائم بالميت لان العدمي لا يحتاج الى محل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكية لان الموت عدم الحياة عن مامن شانه ان يكون حيا (ومعنى خالق الموت قدره) اي قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذي هو بمعنى اليجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم ﴿والاجل واحد﴾ لا كازعم الكمي (من المعتزلة) ان للمقتول اجلين القتل والموت فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكأنه يريد بالموت ما ليس بالقتل (وانه لو لم يقتل لماش الى اجله) اي اجل المقتول (الذي هو الموت) هذا القول باطل لانه يؤدي الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما حمله اجلاله وهو محال لما فيه من العجز له تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتخلل رطوبته وانتفاء حرارته الفريزيتين ٢) كما في حال الشيخوخة (وآجلا اخترامية) الاخترام الانقطاع (بحسب الآفات) كالقتل (والامراض) والحرام رزق ﴿هو في الاصل مصدر سمي المرزوق به﴾ (لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) اي فيا كل الحيوان الرزق (وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا) اي التفسير المذكور (اولى من تفسيره) اي من تفسير الرزق (بما يتغذى به الحيوان) الهاء

عندنا والمقتول ميت باجله الذي قدره الله تعالى له فعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى فلا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير والا لزم الجدل عن اجله وهو محال (شرح منظومة زنجاني) (٩) والحكماء

(٢) بيانه ان القوة الفريزية تختلف احوالها بالقوة والضعف فتلك القوة في سن النمو اي القريب من الثلاثين تحصل حصبة من الفداء ما يزيد على القدر المتخلل بالحرارة الطبيعية فينمو الجسم الطبيعي بذلك ثم يعرض الى تلك القوة شيء من الضعف فيحصل من الفداء ما يساوي المتخلل فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط ذلك في سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل ما يساوي المتخلل من الفداء فينحط الجسم وذلك في سن الانحطاط الخفي اي قريب من ستين وفي سن الانحطاط الجلي لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شيء من الفداء في مقابلة المتخلل فيعرض الموت (شرح منظومة زنجاني) (في)

(٦) وتحقيقه مع استناد القبح تعالى على تقدير جعل الحرام رزقا واتصافه بالقبح لانه لا يكون حراما وقبحا الا من حيث اضافته الى كسب العبد واختياره وامان حيث استناده اليه تعالى بالخلق والايجاد لا يوصف بقبح (ط) ولا حرمة وقد علمت سابقا ان الشيء الواحد قد يكون له جهتان جهة كسب وجهة خلق وان القبح انما يتصف به من جهة الكسب ويجعل الشرع وما ذكره انما يتوجه على اصولهم من كون العبد خالقا لافعاله ومن كونه الحسن والقبح عقليين (ابن عرس) (ط) باعتبار انه مصنوع الرب على وفق الحكمة (٧) اى الحرام واكتسابه تلك الافعال المفضية اليه (٨) الرزق يقال للعتاء الجارى دنيويا كان او دينيا وللنصيب ولما يصل الى الجوف ويتغذى به (كليات)

في به عائد الى ما (خلوه) تعليل لقوله اولى والضمير في خلوه عائد الى ما يتغذى الخ (عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه) اى معنى الاضافة (معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم) اى المعتزلة (فسروه) اى الرزق (تارة) ولفظ تارة ما ظرف اى فى بعض الاحيان او مصدر وكذا صرة (مملوك يأكله) اى الرزق (المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به) اى بما (وذلك) اى فى التفسير ان المذكور ان للمعتزلة (لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول) اى لكن يلزم من تفسير المعتزلة على وجه الاول (ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) لان المملكية غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (وعلى الوجهين) اى التفسير الاول والثانى للمعتزلة (ان من اكل الحرام طول عاره لم يرزقه) والهاء عائد الى من (الله اصلا) وهو باطل بالآية المذكورة وقد اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه باسائه (ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق) يعنى ان ما كان رزقا كان من الله تعالى البته (وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده) معطوف على ان الاضافة (وان العبد) معطوف على ان الاضافة (يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا) اى مضافا (الى الله تعالى لا يكون قبيحا) فلا يلزم كون الحرام رزقا حينئذ لانه لا يكون رزقا مضافا الى الله فانه يكون قبيحا (ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب) والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا يكون مستندا الى الله تعالى (٦ والجواب ان ذلك) اى كونه مستحقا للذم (لسوء مباشرة اسبابه ٧ باختياره) يعنى لو قال المعتزلة انه لا رزاق الا الله وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة القبايح لا تستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يكون قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الآخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق ٨ فى اللغة اسم للقوت المقدر وهو يذكروا رادبه المالك قال الله تعالى وما رزقناهم ينفقون وقديذكر ويرادبه الغداء قال الله تعالى ومن دابة فى الارض الا على الله رزقها

والدواب لا ملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما حصل  
 الاعتداء وقيل الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف  
 وهو الصواب ﴿وكل يستوفي رزق نفسه﴾ ٢ اي كل حيوان يأكل رزقه  
 خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفي كالا نبياء وبعضه لان الحرام  
 لا يكون رزقه ﴿حلالا كان او حراما﴾ لحصول التقدي بهما جميعا  
 اي بالحلال والحرام يعني كل احد لا يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه  
 وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو  
 من ارزاق من ينتفع به بعده ﴿ولا يتصور ان لا يأكل كل انسان رزقه او يأكل  
 غيره رزقه﴾ لان ما قدره الله تعالى غداء لشخص يجب ان يأكله اي الغداء  
 ﴿ويعتق ان يأكله غيره﴾ ٣ واما بمعنى المالك فلا يعتق اي ان كان الرزق  
 بمعنى المالك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك لا يعتق ان يأكله غيره وبعض  
 اصحابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويأمرها بالانفاق ﴿والله  
 يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه  
 الخالق وحده اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضالته ويوجد  
 هداية من يريد هدايته يعني لا يتحقق الضلالة هي سلوك طريق لا يوصل  
 الى المطلوب ولا الاهتداء اي وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بإرادة الله  
 تعالى لانهما عن الممكنات ولا يوجد يمكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده  
 واصل الضلالة ٤ الهلاك يقال ضل الماء في البئر اذا صار مستهلكا فيه  
 ﴿وفي التقييد﴾ اي بالمشبهة في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء اشارة  
 الى انه ليس المراد بالداية بيان طريق الحق الخ على ما قاله المعتزلة (لانه)  
 اي البيان (عام في حق الكل) اي في المسلم والكافر ﴿ولا الاضلال﴾ ٥ عبارة  
 عن وجدان العبد ضالا (المصدر مضاف الى المفعول اي وجدان الله  
 العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة) (او تسميته) اي العبد (ضالا اذا معنى ٦  
 لتعليق ذلك ٧ بمشية الله تعالى) رد لقول المعتزلة يعني ان خلق الضلال مختص  
 بالله فتملكه بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فليس بمختص  
 بالله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فالاعنى لتعليق ذلك  
 بمشية الله تعالى والحاصل ان التعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لانه ليس

(عاما)

(٢) اوان ابن آدم هرب  
 من رزقه كما يهرب من الموت  
 لا دركه رزقه كما يدركه  
 الموت الحديث عن جابر  
 (جامع الصغير)

(٣) فيكون ما يملكه رزقه  
 سواء انتفع به اولا (عرس)  
 (٤) ضالان وضالات طريق  
 مستقيمين عدول اي ذلك  
 مناسنند موضوعه و غفلات  
 ونسيان مناسننده مستعملدر  
 وبرنسنه ضايع اولوب يتمك  
 مناسننه در يقال ضل البعير  
 وبر كيمسه هلاك اولوب  
 وجودى خاكسار اولمق  
 وكيزلنوب غائب اولمق  
 (اوقيانوس)

(٥) يعني في تقييد الاضلال  
 عن يشاء اشارة الى انه  
 ليس الاضلال عبارة  
 (ابن عرس)

(٦) يعني لا معنى لان يقال  
 والله وجوده ضالا لمن شاء  
 او سماء ضالا لمن شاء  
 بل لا يصح ان يكون اصله  
 وجوده ضالا او سماء ضالا  
 (ابن عرس)

(٧) الوجدان او التسمية

عاما في حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية ( نعم قد يضاف ٢ الهداية الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ) كأنه اشار الى جواب سائل وهو ان يقال لانسلم ان الهداية عبارة عن خالق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خالق الضلالة والا لماجاز اضافة الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام بان يقال ان النبي عليه الصلاة والسلام هاد ولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل اما الملازمة فلان غير الله تعالى ليس بخالق واما بطلان التالى لاندجاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق وتلاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام ( ٣ مجازا ) المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في الاصطلاح به التخاطب بـ من جاز الشيء يجوز اذا تعادى واذا استعمل اللفظ في معناه المجازى فقد جاز مكانه الاول ووضع الاصلى فعلى هذا يكون المجاز مصدرا مما اصله يجوز يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز في هذه اللفظ عن معناه الاصلى الى معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان ( بطريق التسبب ) كما في قوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم والمراد البيان والدعوة ( كما تسند الى القرآن ) في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء ( وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا ) في قوله تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة فكان المراد ما قلنا ( كما يسند الى الاصنام ) مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضلال كثيرا من الناس ( ثم المذكور في كلام المشايخ الهداية عندنا ) اى عند الحق ( خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد ) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه حينئذ خلق فلم يخلق فلا يكون له اذا المعنى فاجاب بقوله ( مجاز ) اى مجاز مرسل من قبيل ذكر الملزوم واردة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلزم بخلق الاهتداء ( عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان

(٢) نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين قال فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى  
(٣) الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب اياها على بقوله وجعلناهم ائمة يهتدون باسرانا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي (٤) ان يكشف على قلوبهم السراير ويريهم الاشياء كما هي بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنبيه الانبياء والاولياء فالملطوب اما زيادة ما منحوه من الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله عنى به ارشادنا طريق السير فيك تتمحو عنا ظلمات احوالنا ونميط غواشى ابداننا لنستضي بنور قدسك فنراك بنورك (قاضى)

طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى **آثَكَ لَا تَهْدِي مِنْ أَحِبِّتَ** يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الثواب لم يكن لقوله تعالى **آثَكَ لَا تَهْدِي** أي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق الصواب لما صح النفي عن النبي عليه الصلاة والسلام لانه عليه الصلاة والسلام بين الطريق الثواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية بن المغيرة فقال عليه الصلاة والسلام يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج بها لك عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرضها عليه ويؤاخذانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابي ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى في ابي طالب وقال الله تعالى لرسوله **آثَكَ لَا تَهْدِي مِنْ أَحِبِّتَ** ولكن الله يهدي من يشاء قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والاخر احببت ان تهدي ولكن الله يهدي ويرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدين يعني من قدر له الهدى **(وبقوله عليه الصلاة والسلام اللهم الميم عوض من يا ولذلك لا يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه مع لام التعريف وقطع هزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله آمنا بالخير فخنفت بخذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهزته (اهد قومي مع انه بين) اي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاهم الى الاهتداء) يعني ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اهد قومي معنى لانه عليه الصلاة والسلام بين طريق الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه الصلاة والسلام لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء **(والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة) بالفعل (الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل) وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى (اي من جملة اوصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى****

(خلافاً)

(٢) قوله والمشهور الخ وذلك ان المعتزلة لما كان من اصولهم الفاسدة ان الله تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والعقاب حلوا الهداية على الضلالة على طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة ولما كان هذا المعنى الذي حلوا عليه الهداية لا يتأتى بالمشية في قوله تعالى **(تضل من تشاء وتهدي من تشاء)** لان البيان عام للجميع قيدوا الدلالة بكونها موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناه لغة وفي عرف الشرع والمشهور عند متأخري اصحابنا ان معناها لغة الدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول ام لا واما حقيقتها الشرعية في غالب استعمالات الشرع فهي ما فسر به المشايخ **(في سورة القصص)**



خلافاً للمعتزلة المختلف العقلاء في أنه هل يجب على الله شيء من الأشياء  
 أم فقال أهل الحق أنه لا يجب عليه شيء من الأشياء لأن الوجوب  
 حكم من الأحكام والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حكم على الشارع الذي  
 هو الله فلا يجب عليه شيء ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الدم  
 بتركه لم يتحقق الوجوب لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه  
 الذم وإن استوجب بتركه الذم كان البارئ تعالى ناقصاً لذاته مستكلاً  
 بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى أمور وهو  
 اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبرائر قبل التوبة وإن يفعل  
 الأصلح لعباده في الدنيا وإن لا يفعل القبيح لها عقلاً وأما اللطف فهو  
 أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية وأما الثواب فهو  
 نفع مستحق مقترن بالتسليم والاحلال فهو واجب على الله تعالى جزاء  
 على التكليف والطاعة وأما الأصلح فواجب عليه تعالى أن يفعل للعباد  
 الأصلح وأما العقاب قبل التوبة على الكبرائر فواجب عليه تعالى عقلاً  
 أن لا يفعل القبيح لأن الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنياً عنه فوجب  
 أن لا يفعل ذلك وغير ذلك من الأشياء واتفق الفريقان ٢ على وجوب الاقدار  
 والتمكن (٣) والا لما خاق الكافر الفقير الممذّب في الدنيا والآخرة) لأن  
 الأصلح أن يكون مؤمناً وغنياً (ولما كان له) أي الله تعالى (منه على العباد) بسبب  
 إعطائهم النعم (واستحقاق شكر في الهداية وإفادته أنواع الخيرات لكونها)  
 أي المذكورات (إداء للواجب) وإداء الواجب لا يوجب شيئاً من ذلك  
 قيل ٥ إيجاب الحكمة واقتضاءها لا يفتي عن الامتنان إلا يرى أن منة الوالد  
 المشفق واجب على ولده عقلاً أو شرعاً مع أنه لا اختيار له في شفقتة على ولده  
 فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه أرحم لعباده من الوالد لولده كما ورد  
 في الخبر الصحيح فإيجاب رغبته وحكمته لا ينافي وجوب امتنانه على عباده  
 (ولما كان امتنانه) أي الله تعالى (على النبي صلى الله عليه وسلم فوق  
 امتنانه على أبي جهل لعنه الله إذ فعل الله لكل منهما) أي من النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم وأبي جهل (غاية مقدوره ٦ من الأصلح له) قيل  
 التسوية بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيما يوجب الحكمة كأعطاء

(٢) من المعتزلة

(٣) فلو كان ذلك واجباً

عليه تعالى

(٤) بالفقير

(٥) لا يقال الأب المشق

يستوجب المنّة على ولده

في شفقتة شرعاً وعقلاً مع

أنه لا اختيار له في شفقتة

لأننا نقول لمنة في شفقتة

الجبليّة بل في أفعاله

الاختيارية المنبثقة عنها

أن وجدت (خيالي)

أي أن وجدت الأفعال

الاختيارية من الأب

وأما نصوص الشفقة ففيها

المنّة لله لا للأب (قرء كال)

والظاهر أن هذه المنّة هي

التي لم تكن على سبيل توبيخ

المنعم عليه وتحقيره بل على

تنبيه المنعم عليه لئلا يقع

في الكفران والاقلمنة على

سبيل التوبيخ مذمومة

عقلاً وشرعاً (كنفروى)

(٦) بالنسبة إلى المحل

(٢) ولا مبالغ ولا فائدة للدعاء (٣) الحياء انقباض النفس من شئ ٢٢٠ وتركه حذراً عن اللوم فيه وهو

القدرة والعقل والنبي لا يوجب التسوية في فضله عليهم والله فضل انبياءه  
 باعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذا من عليهم فوق ما يمن  
 على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان اسؤال العصمة) اي  
 الحفظ على المعاصي بان يقال اللهم اعصمني (والتوفيق وكشف الضراء)  
 اي دفع البلاد (والبسط) اللهم ابسط (في الخصب والرخاء) عطف  
 تفسير (مضى ٢) اسم كان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة  
 ولذا قال عليه الصلاة والسلام ان الله حي كريم اذا رفع عبده يديه يستجبي  
 ان يرد لها صفراً معنى الحياء تغير وانكسار ويغير الانسان من حقوق ما يعاقب به  
 ويندم والحياء ٣ في حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة  
 (لان ما لم يفعله) الضمير المشترك لم يفعله راجع الى الله تعالى والهاء عائداً الى ما  
 (في حق كل واحد فهو مفسدة) اي ضد المصلحة (له) اي لكل احد  
 (يجب على الله تعالى تركها) اي ترك المفسدة (ولما بقى في قدرة الله تعالى  
 بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب والعمرى ٤) العمر بالضم والضمير  
 بالفتح واحد فاذا اقساموا فتحوا الدين لا غير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثر  
 القسم بالعمرى والعمرى فلزموا الاخف (ان مفسد هذا الاصل اعنى  
 وجوب الاصل بل اكثر) اي مفسداً كثر (اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى  
 واكثر من ان يحصى وذلك) اي الفساد (لقصور نظرهم) اي نظر  
 المعتزلة (في المعارف الالهية) اي العلوم المتعلقة بذات تعالى وصفاته  
 الثبوتية والسلبية (ورسوخ قياس الغائب) عن الحس (على الشاهد في طباعهم  
 وغاية تشبههم) اي تمسكهم (في ذلك) اي في وجوب الاصل (ان ترك  
 الاصل يكون بخلا وسفهاً) ان امع اسمه وخبره في موضع رفع يكون خبر مبتدأ  
 ومبتدؤه غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به  
 الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموماً عند العقلاء معدوداً من زمرة الخلاء  
 كما لو امر بالصلاة فلم يعطه القدرة لتحرك بها او لم يعلمه بالصلاة هذا ظاهر  
 اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار  
 (وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اي اللائق على الله تعالى ان يمنع  
 (وقد ثبت) الواو للحال (بالادلة القاطعة كرمه وحكمته لطفه وعلمه بالعواقب)

نوعان نفساني وهو الذي خلقه  
 الله تعالى في النفوس كلها  
 كالحياء عن كشف العورة  
 والجماع بين الناس واما  
 وهو ان يمنع المؤمن من فعل  
 المعاصي خوفاً من الله تعالى  
 (تعريفات سيد)

(٤) اللام للابتداء وعمرى  
 مبتدأ محذوف خبره وجوبا  
 ليد جواب القسم مسدده  
 تقديره لعمرى قسمي  
 ويمكن ان يحمل على حذف  
 المضاف اي لواهب عمرى  
 وكذا امثاله مما قسم فيه  
 لعمرى الله كقوله تعالى  
 (والشمس والقمر والنيل)  
 ويمكن ان يكون المراد  
 بقولهم كعمرى وامثاله  
 ذكر صورة القسم لتأكيد  
 مضموم الكلام وترويح  
 فقط لانه اقوى من سائر  
 المؤكدات واسلم من التأكيد  
 بالقسم بالله تعالى لوجوب  
 البر به وليس الغرض اليقين  
 الشرعي وتشبيهه غير الله به  
 في التعظيم وذكر صورة  
 القسم على هذه الوجه  
 لا بأس به كما قال عليه السلام

(اي)

(فروق اسمعيل حقي)

قد افلح وابيه

(٢) حيث وقع المنع من اهله في محله ٢٢١ وان كان غير ذلك المنع اصلح منه ولا يعد هذا المنع

في الشاهد بخلا ولا سفها  
مع كونه ترك الاصلح فكيف  
بالخلاق العليم الحكيم الذي  
اليه يرجع الامر كله

(ابن عرس)

(٣) قيل عليه ان ما ذكرتم  
من جواز ترك الاصلح  
لاقتضائه الحكمة واشتماله  
على المصلحة لا يخالف مذهب  
المعتزلة فانهم جوزوا ترك  
الاصح اذا اقتضاه الحكمة  
على ما قال الزمخشري  
في الكشف وجوابه ان كلام  
الزمخشري لا يدل على ان  
عدم المغفرة اصلح حتى يكون  
المغفرة ترك الاصلح بسبب  
اقتضائه الحكمة ووجوب  
عدم المغفرة عنهم لا يدل على  
كونه اصلح لانه يجوز ان يكون  
لاجل استيجاب الكفر  
العقاب على ما هو مذهبهم  
من وجوب عقاب العاصي  
وانابة المطيع على الله تعالى  
ولو سلم ان كلامه دل على ان  
عدم المغفرة اصلح لكن  
لا يلزم من تجويز المغفرة الغير  
الخارجة عن حكمته تعالى  
كما صرح به تجويز ترك عدم

اي عواقب الامور (كلها يكون) اي المنع المذكور (محض عدل وحكمة له)  
يكون مع اسمه وخبره في موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقوله  
وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه  
حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح  
قيل ٣ هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه  
واجبا لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال في الكشف وان تغفر لهم  
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث  
جوز مغفرة الكفر ايضا اذا اقتضاه الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع  
وعقاب العاصي مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة (ثم ليت شعري) اي  
علي (ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه) اي معنى الوجوب  
(استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اي عدم كون معنى الوجوب  
استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهرا لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه تعالى  
(ولالزوم صدوره عنه تعالى) اي صدور الفعل عن الله تعالى (بحيث  
لا يمكن) اي لا يقدر (من الترك بناء) لتعليل لقوله ولا لزوم (على استازمه)  
اي الترك (محالا من سفه) من بيان محالا (او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك  
لانه) اي لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من الترك (رفض لقاعدة الاختيار  
لانه لو لم يكن البارئ تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب  
الفلاسفة (وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار) اي الفساد لانه قول  
بكون الله تعالى موجبا بالذات لافعال الاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال  
ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار

#### مباحث عذاب القبر

(وعذاب القبر) اي العذاب قبل الحشر ولو في قعر البحر وحواصل الطيور  
وبطون السباع اي من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت ﴿للكافرين﴾  
ولبعض عصاة المؤمنين ﴿وهم الذين ماتوا قبل التوبة﴾ ثم قيل العذاب  
على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغي ان نقر بحقيقته ولا نشغل  
بكيفيته (خص) اي المصنف (البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه  
فلا يعذب) ﴿وتنعم اهل الطاعة في القبر﴾ بما يعلمه الله تعالى متعلق بقوله وعذاب

المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الخ (حاشية سيلكوتي وكنزى ملخصا)

(٢) قال الله تعالى في سورة  
الاسبا وقيل من عبادة  
الشكور وقال تعالى وان  
تقطع أكثر من في الارض  
يفشاوك عن سبيل الله  
(٣) وكأنه سؤال مخصوص  
لائق بعبادتهم الشريفة  
(ابن عرس)  
(٤) والأصل ذكره ابن  
الهام في المسيرة ان الانبياء  
لا يستأولون ولا اطفال المؤمنين  
وتوقف الامام في اطفال  
المشركين (در مختار)  
ذكر الحافظ السيوطي من  
لا يسئل ثمانية الشهيد  
والمرابط والمطعم والميت  
ومن الطاعون بغيره اذا كان  
صابرا محتسبا والصديق  
والاطفال والميت يوم الجمعة  
اوليتها والقارئ كل ليلة  
تباك الملك وبعضهم ضم اليه  
سورة السجدة والقارئ  
في مرض موته (قل هو الله  
احمد) (حاشية در المختار)  
ابن عابدين في الجلد الاول  
(٥) اي من الكتاب والسنة  
اذلا طريق لثبوتها الا ذلك  
(٦) اي في حد ذاتها

القبر وتنعيم اهل الطاعة (ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب) اي  
أكثر الكتب (من الاقتصار) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه  
بناء) تعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اي في اثبات عذاب  
القبر (أكثر) من النصوص الواردة ٢ من تنعيم اهل الطاعة في القبر (وعلى  
ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكري اجدر) اي اليق من ذكر  
تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون  
النصوص الواردة في عذاب القبر أكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل  
الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة  
(وسؤال منكرو نكير) اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكرو نكير سمي  
بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتها والنكير بمعنى  
المنكر من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير (وهما مكان يدخلان  
القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقول من ربي وما  
دينك ومن نبيك (قال سيد ابو شجاع) من المشايخ (ان للصبيان سؤال  
وكذا ٣ للانبياء عند البعض) والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسئلون  
لان غير النبي يسئل عن النبي فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال  
المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى في اطفال المشركين  
في السؤال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما  
للمؤمنين وهم الغلمان المذكور في الكتاب الكريم (نابت) كل من هذه الامور  
الثلاثة (باللائل السبعة ٥) لانها امور ممكنة (٦) قيدنا بالامكان لان الممتنع  
اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى يدالله فوق ايديهم (اخبر بها  
الصادق) اي النبي عليه الصلاة والسلام (على ما نطقت به النصوص  
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار ينور نورا  
اذ انفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير في عليها حائد  
الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو آخر النهار من عشي العين  
اذ انقضى نورها ومنه الاعشى \* قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يعرض  
ارواحهم على النار غدوا وعشيا \* وقال مقاتل رضى الله تعالى عنده يعرض كل  
كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين \* وقال ابن مسعود رضى الله تعالى

(٢) الى يوم القيامة (٣) ٢٢٣ يعرضون على النار كل يوم مرتين فيقال يا آل فرعون

هذه داركم وهذا يؤذن بان العرض ليس بمعنى التعذيب والاحراق بل هو بمعنى الاظهار والابراز وان الكلام على القلب كافي قولهم عرضت الناقة على الخوض فان اصله عرضت الخوض على الناقة يسوقها اليه وايرادها عليه فكذا هنا اصل الكلام النار تعرض عليهم اي على ارواحهم بان تساق الطير التي ارواحهم في اجوافها الى النار (شيخزاده محشى القاضى) (٤) عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء فعمل انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور لما يدل عليه نظم الآية بصريحه

(شرح مواقف)

(٥) اذ ليس المراد بها انهم يعرضون عليها في الدنيا لان العرض المذكور فيها ما كان حاصله في الدنيا فثبت ان هذا العرض انما حصل بعد الموت وقيل

عنه ارواحهم في جواف طيور سود يرون منازلهم غدوة وعيشة ٢ وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تأوى الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في وجوف طيور سود تغدو وتروح على النار ٣ والآية ٤ تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله ٦ النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثاني ان يكون بدلا من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما من النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله الاول اي يقول الله تعالى للملائكة يعنى يقال يوم القيامة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وهكذا قرأ عاصم في رواية ابي بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فن قرأ ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخبرة ادخلوا آل فرعون يعنى قوم فرعون اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه (وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا) الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال في جهنم الذى في القيامة انما هو العذاب القبر (وقال النبي عليه الصلاة والسلام استنزهاوا) اي امتنعوا

(عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلاة والسلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل) اي يثبت الله الخ اذا قيل (له) اي للميت (من ربك وما دينك وهن نبيك فيقول) الميت (بي الله ودينى الاسلام ونبي محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله (وقال عليه الصلاة والسلام اذا قبر) اي اذا وضع (الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير (اتاه ملكان اسودان ازرقان

يوم القيامة (شيخزاده) (٦) اول الآية فوق الله سيئات ما عكروا وحق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون الخ

(٢) وانكر المتأخرون منهم نسبة اليهم وقالوا انه ٢٢٤ قول ضمير بن عمرو وهم

عينها يقال لاحدهما منكر ولا آخر نكير الى آخر الحديث وقال عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران روى اسباط عن السدي رضى الله تعالى عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال ما قبيح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك كان عملك منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه في قبره فاذا بهت من قبره يوم القيسامة قال له انى كنت احملك في الدنيا بالذات والشهوات فانت اليوم تحملنى فركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ولانه يقال هذا على سبيل المثل انهم يحسبون اوزارهم يعنى وبال ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر في اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شئ صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح بحال ما ركبتك في الدنيا فاركنى انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا وبالجمله الاحاديث الواردة في هذا المعنى اى عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير (وفي كثير من احوال الآخرة) كالميزان والصراط (متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر) اى متواتر بطريق الاجال وان كانت جزئيا لا تبلغ حد التواتر (وانكر عذاب القبر) وتنعيمه وسؤال منكر ونكير (بعض المعتزلة ٢ والروافض) اى الروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل عليه الصلاة والسلام قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة تقول قال الله تعالى عز وجل محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لا يدقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموت في الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واحيتنا اثنتين ٤ ولو في القبر احياء لكان الاحياء ثلاثا في الدنيا في القبر وفي الحشر لان حياة القبر يعقبه الموت والاماتة اثنتين في الدنيا وفي القبر ٥ اجيب بان اثبات الواحد والاثنتين لا ينافي الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حياة

(الآخرة)

برؤا منه (ابن عباس)  
(٤) اماتين بان خلقنا امواتا اولاً ثم صيرتنا امواتا عنه انقضاء آجالنا واحيتنا اثنتين الاحياء الاولى واحياة البعث وقيل الاماتة الاولى عند انخرام الاجل والثانية في القبر بعد الاحياء السوان والاحياء ان ما في القبر والبعث اذا المقصود اعترافهم بعد المعينة بما غفلوا عنه (قاضى)

فوجب ان يفسر الاماتتان بما كانت عقيب حياة الدنيا وما كانت عقيب حياة القبر للسؤال فانهم بعدما سئلوا في القبر يموتون ثانيا الى ان ينفتح للبعث وان يفسر لاحياء ثان بما كانت في القبر وما كانت يوم البعث الا الاحياء الاولى لان الاعتراف بها لم يكن بعد انكار وعلى هذا يكون معنى الالة ظاهرا غير محتاج الى التأويل (شيخزاده)



الآخرة لأنها معاناة عند قولهم احييتنا قيل أثبات الواحد في الآخرة الأولى  
بطريق الحصر فينتفي الزيادة وأما حياة القبر فستمر إلى الحشر والالما استمرار  
عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة إلى حياة الحشر فيصح القول بأن  
الاحياء ثلاث (١) لأن الميت جاد لا حياة له ولا ادراك فتهذيبه محال (٢) وجوز  
بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حياة لأن الحياة ليست بشرط الادراك  
التنعيم والتعذيب \* اجيب بان ادراك الجماد غير معقول \* قال ابن الراوندي  
كل ميت حي مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية \* اجيب  
عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحياة لا يعقل اصلاً وانفكاك الحياة  
مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كافي المحبوس فلعن الروح بعد  
خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه  
وتصرفه (٣) والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء (٤) اى  
اجزاء الميت (٥) او بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الالم اولدة التنعيم  
اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد في القبر حياة لكن توقفوا في انه هل  
يعاد الروح ام لا وامتناع الحياة بالروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة  
التي منشأ الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصي انما هو اختيار الروح  
وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه \* جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى  
عوده الى البدن ( وهذا لا يستلزم ) هذا جواب سائل وهو ان يقال  
ان في خالق الله تعالى نوعاً من الحياة لزم اعادة الروح المؤدية الى النزع الجديد  
ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب في قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه  
واللوازم كلها باطلة وكذا المزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم (٦) اعادة  
الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه (٧)  
اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بان انضع الميت في قبره ونراه  
باقياً بحاله ونضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر  
لم يدرك ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق  
او تضيقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة  
والافعال الاختيارية فلماذا لم يعرف حياته لا يشكل على جوابه لمنكر  
ونكير لان الروح ينطق ٣ مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه (حتى ان

(٢) لان من اخفى النار  
في الشجر الاخضر قادر  
على اخفاء العذاب والنعمة  
مع ان الاصحاب ينزل  
جبرائيل يؤمنون وما كانوا  
يشاهدون ( شرح اسحق  
زنجاني ) واصحاب  
السكينة كذلك (٣) بنطق

(٢) اى التعذيب (٣) اجزاء اصلية اكا ديرلر كه ٣٣٦ اول عمرندن آخر عمره دك

بر مانع اولسه جسده قاور  
مثلا باش و آنده اولانار وال  
واياق و طرناق و داخل  
جسده اولان طمرلر  
ونسندلر كى كه جسده ايله  
بيله قاور بر آفت آنى قطع  
ايلمسه (شرح آمنت قاضى  
زاده)

(٤) اولم ير الانسان  
انا خلقناه من نطفة فاذا  
هو خصيم مبين وضرب  
لنا مثلا ونسى خلقه قال  
من يحيى العظام وهى رميم  
الآية فى سورة يس وفيه  
تقسيم بليغ لانكاره حيث  
عجب منه بان رتب محاسبة  
الملك الجبار على خلقه من  
هو اصله من احقر الاشياء  
(قاضى وشيخزاده)

(٥) نزل هذه الآية حين  
خاصم النبي عليه السلام ابى  
ابن خلف واتاه بعظم قد رم  
وبلى وفتته بيده وقال يا محمد  
اترى ان الله تعالى يحيى  
هذا قال يبعثك ويدخلك  
النار فانزل الله هذه الآية  
(شرح زنجابى)

الفريق) هذا دليل على عدم الاستلزام (فى المساء والمأكون فى بطون  
الحيوات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ٢ ومن تأمل  
فى عجائب ملكه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملكوته) وهو عالم المفيبات  
(وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن لاستحالة)  
ونصب فضلا اما على الحال او على المصدر (واعلم) كانه جواب اسؤال  
مقدر وهو ان يقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج فى بحث  
احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم  
(انه لما كان احوال القبر بما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة  
(بين امر الدنيا والآخرة افردتها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان  
حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اى ما يتعلق  
باحوال الآخرة (انها امور يمكنه اخبر بها الصادق) اى الرسول صلى الله  
تعالى عليه وسلم (ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة  
كل منها تحقيقا وتأكيذا واعتناء بشانه) يعنى ان المصنف لم يصرح بحقيقة  
كل واحد من احوال الآخرة وعذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة  
واحدة وصرح بحقيقة كل واحد من الاحوال الآخرة بان ذكر بازاء  
كل واحد منها قوله حق (فقال) والبعث (وهو ان يبعث الله تعالى الموتى)  
جمع ميت (من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ٣) وهى الاجزاء التى  
يكون الحيوان خلقته عليها وهى الباقية من اول العمر الى آخره (ويعيد  
الارواح اليها) (حق) لقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة (٤) فى جواب  
من يحيى العظام وهى رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون ٥  
الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بالدالة بحشر الاجساد وانكره)  
اى البعث (الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه) يعنى شبهة الفلاسفة  
ان حشر الاجساد لا يتم الامع القول بحجة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه  
لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد  
قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته  
اولمعى لا جائز ان يكون لمعى والالزم التسلسل واذا كان جواز وجوده  
لذاته يبق جوازه ثانيا كالم يمنع اولاً ثم العدم ينقسم فى علم الله تعالى

(الى)

(٢) صفة لدليل (٣) ٢٢٧ يعني على تقدير تسليم الامتناع المذكور يحصل مطلوبنا من اثبات

حشر الاجساد (ابن عرس)  
(٤) الجمع والاعادة (٥)  
نصوص قاطعة وارروز  
حشره \* قبونين جيقار  
موتاسي طشيره \* كبر  
ارواح ابدان عتيقه \*  
بودر بعث قيامت في الحقيقة  
(اسحق زنجاني)

(٦) اي خروج الشيء  
(٧) فلا نسلم الاستدلال  
(٨) اعتراضا علينا

(٩) ذهب كثير من علماء  
الاسلام الى القول بالمعاد  
الروحاني والجسماني جميعا  
ذهابا الى ان النفس جوهر  
مجرد يعوذ الى البدن وهذا  
رأى كثير من الصوفية  
والشيعة والكرامية وبه  
يقول جمهور النصاري  
والتناسخية الا ان الفرق  
ان المسلمين يقولون بحدوث  
الارواح ووردها الى الابدان  
لا في هذا العالم بل في الآخرة  
والتناسخية يقدمها ووردها  
اليها في العالم وينكرون  
الآخرة وما فيها من الجنة  
والنار وغير ذلك وانما نهت  
على هذا الفرق لانه يغلب  
على طباع العامة ان هذا

الى ما سبق له الوجود والى ما لا يسبق له الوجود كما ان المعدوم لا يترتب  
الى ما سيوجد والى ما لا يوجد ففي الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود  
المعدوم الذي سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشيء اذا عدم فانه بعد  
العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه  
قادرا على اعادته بعد العدم (وعو مع انه لا دليل لهم عليه) اي على امتناع  
اعادة المعدوم (٣) يعتد به غيره مضر ٣ بالمقصود قوله وهو مبتدأ غير مضر  
خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التي  
صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ويعيد روحه اليه  
سواء سمي ذلك إعادة المعدوم او لم يسم) اعلم انهم اختلفوا في ان حشر  
الاجساد لايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء ٥ والحق  
التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمعي على تعيين احدها  
احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجاء الصحابة وقوله تعالى كل شيء  
هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر  
ان الصحابة رضوا الله تعالى عنهم لم يخوضوا في البحث عن كيفية فناء العالم  
وعن الآيات بان هلاك الشيء خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا  
الفناء عرفا والخروج ٦ عنها يحصل بتفرق الاجزاء ٧ وان بقي دلالة على  
وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه هو الاول من كل شيء  
وهو الآخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالاولوية  
وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث  
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ما قالوا ٨) اي قال الفلاسفة في دليل  
امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد (انهم لو اكل انسان  
انسانا) آخر (بحيث صار) المأكول (جزأ منه) اي من الاكل (فتلك)  
التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما اشارة الى المؤنث  
(الاجزاء) اي الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت جزءا للاكل (اما  
ان تعاد فيهما) اي في الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد  
بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (او في احدهما فلا يكون الآخر  
معادا بجميع اجزائه وذلك) اشارة الى بيان سقوط ما قالوا (لان المعاد ٩

المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصاري ولا يعلمون ان التناسخية انما  
يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصاري لقولهم بالتثليث كذا في نهاية العقول (شرح مقاصد)

(٢) أخرجه الامام احمد والطبراني من حديث ٢٢٨ - ابى هريرة (٣) جرد اصلا

نبات ارمى اوليان قبر  
وصحرا وفضايه دينور  
بوماده صونق مئاسنه  
موضوعدر معاني سائر  
آندن متفرعدر \* اجرد \*  
اجر وزنده اوتسر قبر  
يره دينور وتويسر آده  
دينور \* امرد \* هنوزيني  
ترمه يه بشليوب لكن  
چهره سي آينه ككي  
خطدن صاف اولان ساده  
روجوانه دينور

(اوقيانوس)

\* مرد \* بالضم جمع امرد  
(اخترى) (٤) آخر الحديث  
كل لا يفتي شابهم ولا تبلى  
شبابهم (مصاييح)

(٥) عن معاذ بن جبل

(٦) أخرجه المسلم من حديث

ابى هريرة (ابن عرس)

(٧) جهنم جميعك حركات

ثلاثة سياله \* وجهنم \* علس

وزنده ديبى درين قيويه

دينور جنت مقابلى اولان

جهنم آنكله تسميه اولندى

تأنيث وعليله غير منصرفدر

تأنيث مسماى اولان بئر

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة  
فضلة في الآكل لاصلية) فاننا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التي يحصل  
من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف  
فيجوز ان يقال لاعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة (فان قيل)  
من طرف الفلاسفة (هذا) اى البعث (قول بالتاسخ) والطائفة التناسخية  
سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وبدن حيوان آخر مسخا  
وبجسم نباتي فسخا وبجسم جمادى رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة  
عن الشئ واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس (لان البدن الثاني ليس هو  
الاول لما ورد في الحديث ٢ من ان اهل الجنة) من بيان لما (٣ جرد مرد)  
٤ قال عليه الصلاة والسلام ٥ يدخل اهل الجنة جردا مردا مكملين ابنا  
ثلاث وثلاثين الجرد جمع الاجرد وهو الذي لا شعر على جسده والمراد هو غلام  
لا شعر على ذقنه وقيل ان جل جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبدئ الذقن  
كان تغيرا لوضع الجرد وان جل على العموم كان مرد صفة لجرد لم يمد  
لان الجرد قد يتناول به عموم فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى  
مرد جرد فيتمثل المرد على المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى  
الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثاني غير الاول بحسب الشخص  
وكذا قوله تعالى كلما نصبح جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا  
في ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصور في تلك الصورة واما قوله فقد قالوا بانه  
طفل (٦ وان الجنة مضمرة مثل جبل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنم  
٧ وهى بئر لها قعر بعيد فمحذفت الالف وشدت النون فسمى جهنم وقيل  
معرب \* كه افكن \* يعنى كلخن جام (ومن هنا) اى من ان يكون القول بالبعث  
قوله بالتاسخ (قال من قال مامن مذهب الاوالتناسخ فيه قدم راسخ)  
اى ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما يلزم التاسخ لو لم يكن  
البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحينئذ لم يكن  
المغايرة بينهما (وان سمي مثل ذلك) اى تعلق النفس للبدن الثاني الذى  
هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسخا كان نزاعا في مجرد  
الاسم) اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سمينا في هذا المثل اعادة الروح

(وتسميتهم)

ياخود نار اعتباريله در \* بعضيلر اصلى كهنام عبرانى اولسنه ذاهب

اولمغله كا كوره اعجميه اولور (اوقيانوس)

وتسميتهم تناسخا (ولادليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن)  
 اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيقته)  
 اى على حقيقة إعادة الروح (سواء سمى تناسخا اولا) والوزن حق (٢)  
 اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار والمسلمين حق ٢  
 (لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق ٣) وفيه وجهان احدهما والوزن مبتدأ  
 يومئذ خبره والعامل في الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ والحق صفة  
 للوزن او خبر مبتدأ محذوف والثانى ان يكون الوزن مبتدأ محذوف  
 اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة لثالث  
 يفصل بين الموصول والصلة (٤) والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال  
 ذهب كثير من المفسرين على ان له كفتين ولسانين وساقين وقد ورد  
 في الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) فما يستحيل  
 كيفيته يجب تأويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف  
 ما يستحيل ذاته حيث يجب تأويله اتفاقا كمسئلة الجهة الجسمية (وانكروه  
 المعتزلة) ذاهبين الا ان المراد بالوزن فى الآية هو العدل او الادراك فيزان  
 الالوان هو البصر ٦ والاصوات السمع ٧ والمعقولات العقل فلهاذا  
 ذكره بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الآية والافالمشهور  
 ان الميزان واحد اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر  
 ان نعتير تعدده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته (لان الاعمال اعراض  
 ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ٨) اى لان سلم اولا ان إعادة الاعمال ممكنة  
 ولئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست لها خفة ولا ثقل  
 لانهما لا يكونان الابعاله مقدار ولا مقدار للاعمال (ولانها معلومة لله تعالى  
 فوزنها عبث والجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قد ورد فى الحديث  
 ان كتب الاعمال) اى الصحائف التى كتبت الحفظة فى الدنيا (هى التى  
 توزن فلا شك) هذا جواب عن الاستدلال الاول \* وروى عن ابن  
 عباس رضى الله عنهما يوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن  
 فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى  
 بعمله فى اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن اعمال

(٢) ترازوي عمل نص ايله  
 ظاهر \* بشر كيفيق  
 در كنده قاصر \* (اسحق  
 زنجاني) يعنى كيشية الوزن  
 به لافى وجوده (٣) فمن  
 ثقلت موازينه فاؤلئك هم  
 المفلحون ومن خفت  
 موازينه فاؤلئك الذين  
 خسروا انفسهم بما كانوا  
 بآياتنا يظلمون الآية فى الاول  
 سورة الاعراف (٤)  
 و ميزان كل شئ بحسبه  
 حتى ان ميزان الشعر  
 العروض وميزان النظر  
 المنطق وميزان الاعراب  
 النحو

(ابن عرس)

(٥) فبعضهم حاله وبعضهم  
 قال بالجواز دون الوقوع

(ابن عرس)

(٦) ميزان (٧) ميزان

(٨) بالميزان الحسى لانه

لاجرم لها

(٤) هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون الآية حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا (الحديث) (٦) لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكتفى <sup>٢٣٠</sup> بذكره وكذا من احوالها

شهادة الشهود العشرة  
الاستنارة والايدي والارجل  
والسمع والبصر والجلود  
والارض والليل والنهار  
والحفظلة الكرام كل ذلك  
ثابت بالنصوص \* ومنها  
تغير الالوان يوم تبيض  
وجوده وتسود وجوه \*  
ومنها المناداة بالسعادة  
والشقاوة \* والحكمة في هذه  
المحاسبة واهوالها مع  
ان المحاسب خبير والناقد  
بصير ظهور مراتب ارباب  
الكمال وفضائح اصحاب  
النقصان على رؤس الاشهاد  
زيادة في لذات هؤلاء  
ومسراتهم وآلام اولئك  
واحزانهم \* ثم في هذا  
ترغيب في الحسنات وزجر  
عن السيئات \* وهل يظهر  
اثر هذه الاهوال في الانبياء  
والاولياء وسائر الصالحين  
فيه تردد \* والظاهر السلامة  
تنزل عليهم الملائكة الا  
تخافوا ولا تخزنوا الا ان  
اولياء الله لا خوف عليهم  
ولا هم يخنزون \* وقيل

الكفار وانما يوزن الاعمال التي بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى  
يخلق في كفة ميزان السموات ثقلة وفي كفة ميزان الاشقياء خفة وهي علامة  
للسعادة والشقاوة وقيل يحمل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات  
اجساما قبيحة ظلمانية \* قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه انما ثقلت موازين  
من ثقلت موازينه يوم القيامة بتابعهم في الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق  
الميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقلا وانما خفت موازين من خفت  
موازينه يوم القيامة بتابعهم في الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان  
لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب  
عن الاستدلال الثاني للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض  
ولعل في الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشيء واصلاحه عن الخلل  
(لانطاع عليها) يعني لانسلم اولا ان افعال الله تعالى التي من جلتها الوزن  
معللة بالاعراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن  
الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها ولعل في الوزن  
بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لانعلمها (وعدم اطلاقها على الحكمة  
لا يوجب العبث) والكتاب (اي من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب  
حق) (المثبت) اي المكتوب (فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى) صفة  
الكتاب احوال (للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم) (حق)  
لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا (اي مفتوحا وقوله تعالى  
تخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتبا  
حال على هذا اي نخرج عمله مكتوبا ويلقاه صفة للكتاب ومنشورا حال  
من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب (وقوله تعالى فاما من  
اوتى كتابه بميمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) اي سهلا لا يناقش فيه  
كناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعني لم يقل المصنف  
والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب)  
والحكمة في الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على  
رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف سيده  
واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطاعين عليه

ان خوف الاكابر خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفرع \* وبه يحصل (وانكره)  
الجمع بين الآيات والاحاديث المتعارضة (حاشية كنقروى)



( وانكره المعتزلة زعمانهم انه عبث والجواب ما مر ) والسؤال حق ( اى من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق ) لقوله عليه الصلاة والسلام ( ان الله يدانى المؤمن ) اى يقربه قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى متصل عنه ( فيضع عليه كنفه ) اى حفظه بدليل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه السائر يقال فى كنف الامير اى فى حفظه ومعاونته ( ويستره ) عطف تفسير ( فيقول ) الله تعالى ( اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول ) نعم اى رب حتى قررر ذنوبه اى جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه والجاه الى الاقرار بها ( ورأى فى نفسه ) اى رأى المؤمن فى ذاته والواو للحال ( انه قد هلك قال الله تعالى سترتها ) اى الذنوب ( عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم ) تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يؤمن بالله والالهاتم يقل انا سترتها عليك لان السر في الدنيا كان باكتساب العبد ايضا ( فيعطى كتاب حسنة واما الكفار ) هذا الخ من تم الحديث ( والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق ) اى وسط الخلائق ( هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الا على الظالمين ) والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به والا حرف يفتح به الكلام لتثنيه المخاطب وقيل معناه حقا احل اللعنة البعدو الطرد يقال للشيطان اللعين لبعدى عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا للعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هناك موضعا فتخذر فترجع الى الذى تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفى بعض الروايات الى اليهود وهذا السؤال فى الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فحين حشروا من قبورهم الى الموقف قبل مواقف القيامة الف سنة وقيل خمسون الفا وقبل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد فى الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبة صلاها فى الدنيا والحوض حق ( اى من جملة اصول اهل الحق الحوض حق ) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ( قال عليه الصلاة والسلام الكوثر نهر فى الجنة وعذبه رى وقيل انه حوض فى الجنة وقيل اولاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

( ٧ ) أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ( ابن عرس )

( ٨ ) المؤمن

( ٩ ) وفى البخارى فى كتاب المظالم وفى التفسير والادب ( قسطانى جلد رابع )

( ٦ ) قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ( يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه فى الجنة والحوض

فى الموقف ( خيالى ) ولا نزاع فى وجود حوض فى الجنة حاصل من الكوثر بل النزاع فى حوض الموقف قال

القرطبي الحوض حوضان حوض قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان

الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه قبلهما والثانى فى الجنة وكلاهما

يسمى كوثر ا هذا فيندفع النزاع والظاهر ان كلام

الشارح مبنى عليه ( حاشية ) كنقروى ( ٣ ) الخير المفرط الكثر من العلم والعمل وشرف الدارين ( قاضى )

واتباعه له وعلماء امته او القرآن ( ولقوله عليه الصلاة والسلام حوضى مسيرة شهر وزواياه ) اى اطرافه ( سواء وماؤه ) والاصل فى ماء موه لقولهم ماهيت الركية تموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قبلت الفاشم ابدلوا من الهاء همزة وايس بقياس ( ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه ) جمع كوز ( اكثر من نجوم السماء ) والهمزة فى السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة ( ٣ من شرب منها فلا يظمأ ) اى لا يعطش ( ابدوا الاحاديث فيه ) اى فى اثبات الحوض ( كثيرة ) فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذه قلت يجوز استلذاذه بجهات آخر غير قطع العطش او مضاه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما ابدا ( والصراط حق ) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق ( وهو جسر ممدود على متن ) اى ظهر ( جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره ) اى يمره ( اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار ) اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فن استقام فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلاة والسلام يحشر الناس يوم القيامة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة ( وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين ) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والنار والمشار اليهما بقوله تعالى ( سيهديهم ويصلح بالهم ) وقوله تعالى ( فاهدوهم الى صراط الجحيم ) وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلاة والزكاة ونحوهما ( والجواب ان الله تعالى قادر على ان يتمكن من العبور عليه ويسهله ) عطف تفسير ( على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ) اى اللامع ( ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد ) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة ( الى غير ذلك مما ورد فى الحديث ) كالمشى على الماء والطيران فى الهواء ( والجنة حق ) الجنة المرة الجن وهو مصدر جنة اذا ستره سمي بها الشجر المظلل الالتفاف اغصانه للبالغة كانه يستر ما تحته سترة واحدة سمي بها

( ٣ ) قوله من شرب منه فلا يظمأ ويجوز ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار ( خيالى ) دفع لما يمكن ان يقال من ان الحوض اذا كان فى الموقف على المختار وكان الوردون شاربين منه الامن ارتد كما فى الاحاديث ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظمأ وحاصل دفعه اولا يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة كالمزدين وهذا قريب الى العقل ولذا قدمه لكنه مخالف لما فى الاحاديث الصحيحة من ان المنوعين عن الحوض فى الموقف ليسوا الا المرتدين وثانيا بانا لانسلم بان الظما لازم لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا ثم دخلوا النار بفسقهم يكون عذابهم فيها بما عدا الظما وقيل الشرب للفسقة يكون بعد نجاتهم من النار وهذا قريب الى الوجه الاول وجمع بين الروايات لكن لا بد له من سند ( كنقروى )

البدنان لما فيه من الاشجار المشكفة المظلمة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان  
وقيل سميت بذلك لأنه ستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من النعم ﴿والنار  
حق﴾ لأن الآيات والاحاديث الواردة في بيانها شهر من ان تخفى واكثر  
من ان تحصى ﴿لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر على ان الجنة  
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها  
جنة المأوى ولقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار  
تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان جنة المأوى  
بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل  
جزء منه عندها فان الارض عندها وليس كل جزء منها عندها واما الحديث  
فانما يدين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جال الحق والنار  
ظهور جلاله باى محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والماء كول  
في البطون يعذب بالنار او يتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضى تعيين المحل  
وكفى بك حجة على هذا ما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف  
فقالوا يا رسول الله رأيناك في الصلاة تناولت شيئا ثم تأخرت فمات عليه الصلاة  
والسلام انى رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لا كلمت منه ما بقيت  
الدنيا وقال عليه الصلاة والسلام الجنة اقرب الى احدكم من شر الكعبة وكذا  
النار ﴿تمسك المنكرون﴾ انى الفلاسفة ﴿بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض  
السموات والارض وهذا ٥ في عالم العناصر محال﴾ لان عالم العناصر اصغر  
من الجنة الموصوفة قالوا كبر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسع ﴿او﴾ كانت  
موجودة ﴿في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه﴾ وهو ايضا محال ﴿مستلزم  
لجواز الحرق والالتيام وهو باطل﴾ على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثال  
يقولون بالجنة والنار وساثر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثال لا من جنس  
المحسوسات كما قاله الاسلاميون ﴿قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا  
عليه في موضعه﴾ وهما اى الجنة والنار ﴿مخوكتان﴾ الا ان ﴿موجودتان﴾  
تكرير وتأكيده لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوكتان ﴿وزعم اكثر  
المعتزلة انهما تخلفان يوم الجزاء﴾ وتمسكوا بانهما لو وجدتا ان فاما في عالم  
العناصر او في عالم الافلاك او في عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم

(٥) اعلم ان قول هذا القيل  
يلوح عليه الاتحاد والزيغ  
يظهر من فساد سبك كلام  
وينادى بانى كلام باطل  
ولا يعتمد على اهل الرؤية  
ارباب الصدر السليم  
وحسن الاعتقاد (جدي)  
(٥) الذى شأنه ذلك وجوده  
(٦) قلت اذا كانت الجنة  
فوق السموات السبع وتحت  
العرش كما هو ظاهر الحديث  
يكون عرضها كعرض السماء  
والارض من غير اشكال  
(جلال) قال عليه السلام  
ما السموات السبع  
والارضون السبع مع  
الكرسى الا حلقة في فلاة  
وقضل العرش على الكرسى  
كفضل تلك الفلاة على تلك  
الحلقة والآن يتغير محولة على  
الحقيقة بل الظاهر انها  
كنية عن انها او سعة  
من السموات والارض  
(كاتبوى)

( ٣ ) قان قلت هذا الدليل

لا ياتي بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجودهما مطلقا قلت ممنوع بل يكون ذلك بافناء هذا العالم بالكلية واييجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرها من الانسان وسائر المنصريات من غير لزوم والقيام حرق وسائر المحالات ( شرح مقاصد ) ويمكن ان يقال مراد شارح المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا في كتبهم هذا التمسك ببعض المعتزلة من ان ذلك البعض اذا تمسك بهذه الادلة المبنية على جميع اصول الفلسفة غايتهم ان يقال ان العالم مادام على هذه الحالة من كونه كرى الشكل لا يمكن وجود الجنة والنار فيه للزوم اللوازم التي ذكرها الا ان ينفي بالكلية ويخلق عالم آخر يسمي الجنة والنار ( حاشية كنز عروى ) ( ٤ ) استدلالا على الوجود الآن ( ٥ ) الادم بالفتح انس طوتق واتفاق ايتك واصلاح ايتك ( اختري )

٢٣٤

من دليلهم نفي وجودهما مطلقا قال ٣ في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم واييجاد عالم الجنة والنار لا يستلزم خرق الافلاك فيه تأمل ( ٤ ) لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام ( وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة التي عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة فتحرق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقبل يا آدم ما هذه قال المرأة لانها خلقت من المرء فقبل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقيل انما سميت حواء لانها كان على شفيتها حوة يعنى خال ويقال لان لونها بضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله غشاء احوى ٥ و آدم اسم اعجمي كآ زر وشالح واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلوة والسلام وانه قبض قبضة من جميع الارض سهلها وخربها فخلق آدم او من الادم والادمة بمعنى الفتة ( واسكنهما الجنة ) وكذا اخرجهما من الجنة فكذا النار اذ لا قائل بالفضل ( والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين ) بلفظ الماضي وقوله عليه الصلوة والسلام حكاية عند الله تعالى قال تعالى اعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ( اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا ) فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الآية فانها تدل على انها غير مخلوقين الآن ( قلنا ) اى في الجواب عن المعارضة ( يحتمل الحال والاستمرار ) يعنى ان هذه الآية يحتمل ان تكون الاستقبال ويحتمل ان تكون الحال والاستمرار ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاختمال لا يتم المقصود ويحتمل ان يكون الجمل بمعنى التملك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح حجة لهم ( ولئن سلم قصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة ) اى ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

( والنار )

(٢) قالت المعتزلة هي غير مخلوقة **٢٣٥** — الآن لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لا يفنى

منه شيء لقوله تعالى اكلها  
دائم وان من دخلها لا يخرج  
منها لقوله تعالى وما هم منها  
بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء  
المخلوقة الآن هالكة ولا يبقى  
الا وجهه سبحانه وان آدم  
قد سخرج منها ولان دار  
الثواب لا تكليف فيها  
وقد كان آدم مكلفا بان  
لا يقرب الشجرة فوجب  
ان يكون المراد بها الجنة سوى  
دار الثواب ثم اختلفوا في انها  
في الارض او في السماء فنتهم  
من قال انها كانت في السماء  
السابعة استدلالا بقوله تعالى  
اهبطوا منها والهبوط يكون  
من علو الى سفلى وقال  
الآخرون انها كانت  
في الارض ثم اختلفوا  
في موضعها فقال بعضهم  
انها كانت بارض فلسطين  
وقال آخرون كانت فيما  
بين فارس وكرمان وقال  
اصحابنا تسميتها بدار الخلد  
وتوصيف اكلها بالدوام  
مبنى على دوامها بعد  
ان يدخلها المصابون جزاء

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ٢ ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان  
في ارض فلسطين اوبين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم  
وجل الالهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قولنا تعالى اهبطوا مصر  
وفيه نظر ورعاية لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقة  
او استبعادها وهناك ليس كذلك (وقالوا) اى المنكرون على عدمهما لانه  
(لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك) الهلاك في الاصل انتهاء الشيء في الفساد  
(اكل الجنة) اى الثمر الذى يؤكل بمعنى المأكل (لقوله تعالى اكلها دائم  
لكن اللازم) اى دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا  
وجهة قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه) لان المراد بالاكل  
المأكل وهو ثمار الجنة بالتفريق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فناه  
عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام انه اذا فنى منه)  
اى من اكل الجنة (شيء جىء ببدله) يعنى المراد بالدوام الدوام بالنوع  
لا الدوام بالجزء والشخص (وهذا) اى الدوام المذكور (لاننا في الهلاك  
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى) في الهلاك (الخروج  
عن الانتفاع به) كما في حين الهلاك (ولو سلم) اى وان سلمنا ان الهلاك يستلزم  
الفناء (فيجوز ان يكون المراد به) بقوله كل شيء هالك الا وجهه (ان كل  
ممكّن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود  
الواجب بمنزلة العدم) قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب  
لكن ينعكس ظله في صرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكّن هالك  
في نفسه وكان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان وهذا قول خارج من طور  
العقل \* حاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان اللازم باطل لانه لا تنافي بين  
هذين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو  
الدوام النوعى لا الدوام الشخصى والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل  
شيء هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظى لا الهلاك الدائمى فلا تنافي بين  
الدوام النوعى والهلاك اللحظى وانما التنافي بين الدوام الشخصى والهلاك  
الدائمى ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصى لكن لانسلم انه يناهى قوله تعالى  
كل شيء هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

لا عملهم فالشيء الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات  
دار التكليف في الآخرة (شخصا في اوائل البقرة)

(٢) التي هي مادة الحياة (٣) وطور العقل باطل ايضا ٢٣٦ بالنصوص القاطعة مع انها مبني

على القواعد الفلسفية  
الظاهرة العوار غير مستقيمة  
عند القائلين بالقادر المختار  
(حاشية كنقروى) وهذا  
ظهر ان ما قاله بعض الاكابر  
من ان تسرمد العذاب لا يدل  
عليه دليل قطعي وان اهل  
النار وان كانوا خالدين فيها  
ابدا لكن ينقلب عذابهم  
بمدة مديدة عذوبة  
ويكونون مستريحين فيها  
حينئذ فيظهر سر قوله  
سبقت رجى غضبي كلام  
مخالف لاجاع الامة  
ومخالف لطواها النصوص  
سيما لقوله تعالى (كما نضجت  
جلودهم) الآية فالحق انه  
قدس سره غير مصيب  
في هذه المسئلة

(كنقروى عفا الله عنه)

(٤) حيوان موهوم (٤)

وكذا النعامة يبلغ الحديد  
الحماسة من غير تالم بل يلتذبه  
(حاشية مواقف)

(٥) ليدوقوا العذاب الآية

(٦) من المعاصي الكبيرة هي  
من الصفات الغالبة التي  
لا تكاد يذكر الموصوف معها

بل المراد به هو الخروج عن الانتفاء به وهو لا يستلزم الانعدام والانتفاء  
ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لا ينافي قوله تعالى اكلها  
دائم لان المراد من قوله كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك  
في حد ذاته ﴿باقيتان لا تفتيان ولا يفتي اهلها﴾ اي داغتان لا يطرأ عليهما  
عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابداء واما ما قيل (كانه اشارة  
الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف باقيتان لا تفتيان ولا يفتي  
اهلها ينافي ما قيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظت فاجاب بقوله وما قيل  
(من انهما تهلكان ولو لحظت تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه  
فلا ينافي البقاء) جواب اما (بهذا المعنى) اشارة الى قوله لا يطرأ عليهما عدم  
مستمر (على انك قد عرفت) اشارة الى قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء  
(انه لا دلالة في الآية) وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (على الفناء  
وذهبت الجهمية الى انهما تفتيان وبقي اهلها) وهم اصحاب جهنم بن  
صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة  
واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذا قهم الله  
العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلها احتجوا  
بقوله تعالى هو الاول والآخر واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة  
ومدة فلا بد من فنائها وبان الاحراق يفنى الرطوبة ٢ والبنية وهما بشرط  
الحياة فبقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل اجيب ٣ عن الاول بمنع  
تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحياة بخلق الله تعالى  
بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر ٤ فانه حيوان مأويه النار  
لا يتأذى به والاولى ان يقال حياة الجهنمي تفتي وتجدد كل حين كما قال  
الله تعالى كما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ٥ (وهو) اي مذهب  
الجهمية (باطل مخالف لا لكتاب والسنة والاجاع ليس عليه) اي على مذهب  
الجهمية (شبهة فضلا عن حجة) اي دليلهم لا يفيد شبهة اي دليلا ظنيا فضلا  
عن ان يكون حجة قطعية والكبيرة ٦ قد اختلفت الروايات ٧ فيها فروى  
ابن عمر ٨ رضى الله تعالى عنهما انها تسعة ٩ الشرك بالله اي الكفر مطلقا  
وان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه او غيره (بغير حق)

(بريقة للخادمي) (٧) من حيث المفهوم ومن حيث العدد (ابن عرس) (احتراز)

(٨) اخرجه البخاري في الادب المفرد (عرس) (٩) وهو اصح



استعاز عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا  
 لتعذر الطلب (وقذف) اي شتم (المحصنة ٢) بفتح الصاد وكسرهما  
 وهى الحرة المكلفة المسلمة العفيفة احصنها الله تعالى عن القبائح والزنا  
 وبالكسر التى احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها فى الرجم الدخول  
 بنكاح صحيح (والزنا) وهو الوطى فى قبل المرأة خال عن الملك وشبهته  
 فوطى البهيمة واللواطه ليس بزنا وكذا الايلاج بلاغية الحشفة  
 وكذا وطى المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لاحد فيه  
 (والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذى يرى لكثرة كانه يزحف زحفا  
 اى يدب ديبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش فى الفزول لكن يجب ان يقيد  
 بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة  
 باعمال يجرى فيها التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذ لاشر فيهما ولا تعلم  
 وقيل السحر فعل بشئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلانى وما فعله  
 او تخيل انه قتل فلانا وما قتله واشبه ذلك (واكل مال اليتيم) الابجحة الشرع  
 كاقال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى احسن واماما اخذه قضاة  
 الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حق وكيته  
 مشكلة (وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد فى الحرم) اي الذنب فيه  
 ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الاحاد فيه منع الناس عن عمارته  
 والاحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي اللحد لحدا لانه فى ناحية  
 اللحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد اخلد فى الدين  
 ولحد (وزاد ابو هريرة ٣ رضى الله تعالى اكل الربا) وهو زيادة احد  
 الدين فى البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان فى الجنس  
 وكذا الخطئة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم  
 منافعه (وزاد ٤ على رضى الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ  
 خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل شبهة ونصابها  
 عشرة دراهم عند ابي حنيفة رحمه الله وربيع دينار عند الشافعى رحمه الله  
 تعالى وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله تعالى (وشرب الخمر) وهو  
 المسكر من ماء عنب عند ابي حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى والمسكر من اى

- (٢) فمن قذف محصنا  
 او محصنة بهم ريح الزنا حد  
 بطلب المقذوف (ملتقى)  
 (٢) والذين يرمون المحصنات  
 ثم لم يأتوا بأربعة شهداء  
 فاجلدوهم ثمانين جلدة  
 الآية  
 (٣) اخرج الشيطان من  
 حديثه مرفوعا (ابن عرس)  
 (٤) امير المؤمنين  
 (٤) فصارت الكبائر اثنتي  
 عشرة وورد عدد السرقة  
 شرب الخمر مع الزنا  
 من حديث عمران بن حصين  
 اخرج البخارى فى الادب  
 المفرد بسند حسن  
 (ابن عرس)

(ع) قال الروياني من اصحاب الشافعي الكبار هذه الامور ﴿ ٢٣٨ ﴾ قتل النفس بغير الحق والزنا

واللواط وشرب الخمر  
والسرقة واخذ المال غصباً  
والقذف وشرب كل  
مسكر ملحق بشرب الخمر  
وختم اليها وشهادة الزور  
واكل الربوا والافطار  
في نهار رمضان واليمين  
الفاجرة وقطع الرحم وعقوق  
الوالدين والفرار يوم  
الزحف واكل مال اليتيم  
والخيانة في الكيل والوزن  
وتقديم الصلاة على وقتها  
وتأخيرها عن وقتها بغير  
عذر وضرب المسام بغير حق  
والكذب على النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم عمداً وسب  
الصحابة وكتمان الشهادة  
بلا عذر واخذ الرشوة  
والقيادة بين الرجال والنساء  
والسعاية عند السلطان  
وضع الزكاة وترك الامر  
بالعرف والنهي عن المنكر  
مع القدرة ونسيان القرآن  
بعد تعلمه واحراق الحيوان  
بالتار وامتناع المرأة عن  
زوجها بالاسبب واليأس  
من رحمة الله والامن

ماء كان نبأ او غير نبأ عند الشافعي رحمه الله تعالى ﴿ وقيل كل ما كان  
مفسدته مثل مفسدة شيء عمداً كرمه ﴾ كالمسكر وان كان من غير الغيب ﴿ او اكثر  
مند كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايداء الرسول فانه  
فوق عقوق الوالدين ﴾ وقيل كل ما توعده عليه الضمير في عليه عائد الى ما  
﴿ الشارع بخصوصه ﴾ اى الله في القرآن والحديث كالحديث في الدنيا والوعيد  
بانسار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديداً  
﴿ وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي  
صغيرة ﴾ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة  
مع الاصرار ﴿ وقال صاحب الكفاية لحق انهما ﴾ اى الصغيرة والكبيرة  
﴿ اسمان اضافيان لا يعرفان ببناءيهما ﴾ بل بالاعتبار ﴿ وكل معصية  
اذا اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها ﴾ في الاثم  
﴿ فهي كبيرة ﴾ فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط  
العذلة في الشهادة دون الصغيرة وكذلك ائمة الحديث فرقوا بينهما  
بان الصغير تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوات  
الخمسة والجمعة الى الجمعة ورمضان مكفرات لما بينهما اذا اجتنب الكبائر  
وحاولوا عليه تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب  
الكفاية لا يجري من الفرق بينهما بل معنى لغوي لا كلام فيه ﴿ والكبيرة  
المطلقة ﴾ بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة ﴿ هي الكفر اذا ذنب اكبر منه  
وبالجملة ﴾ اى حاصل الكلام ﴿ المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر  
﴿ لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ﴾ لبقا التصديق الذي هو حقيقة الايمان  
خلاقاً للمستقلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا  
هو المنزلة بين المنزلتين ﴿ اى بين الكفر والايمان يعنى ان مرتكب الكبيرة  
ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان  
ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة  
من اتى بالكبيرة ولا يأتى بالاعمال الصالحة امان اتى الكبيرة واتى الاعمال  
الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمناً عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال  
الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة

(على)

من مكر الله واهانة اهل العلم وحجة القرآن والظاهر واكل الخنزير (جلال)

على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا (بناء) مفعول  
 لقوله حيث زعموا (على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) ولقائل  
 ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءاً من حقيقة الايمان لزم ان يكون  
 مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل  
 فلا تثبت المنزلة بين المترتين \* اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن  
 الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع  
 الطاعات للتناهي بين الاستحقاقين عندهم \* ورد عليه بقوله تعالى ان الله  
 لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات  
 العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر مكن خدام كريما مائة سنة ثم  
 خالف امرأ من اوامره ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم  
 فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل افصال الطاعات  
 واجبة او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك  
 المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا للعاقل (ولا تدخله) اي العبد المؤمن  
 (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل ٢ الصغيرة  
 ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان قيل ان النص قد نطق  
 بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا  
 بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تروا مذهبهم  
 فظهر بطلان قولهم (لنا) اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة  
 مؤمن لا كافر (وجوه الاول ٣ ماسيجي من ان حقيقة الايمان) اي  
 الايمان الشرعي (هو التصديق القلبي ٤ فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به)  
 اي بالتصديق القلبي (الا ٥ بما ينافيه) وهو الكفر فن وجد منه الاقرار  
 باللسان والتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يتبدل التصديق  
 بالكذب والاقرار بالانكار لا يوصف بكون كافرا واذا لم يكن كافرا كان  
 مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر  
 بالاتفاق (ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة) في الزنا (اوجبة او انفة)  
 كلاهما بمعنى الفيرة (او كسل ٦ خصوصا اذا اقترن به خوف العقات)  
 من الله تعالى (ورجاء العفو ٧) العفو نحو الجريمة من عفا اذا درس

(٢) بل ذهبت فرقة منهم

الى ان مرتكب الصغيرة

ايضا كافر بل قالت طائفة

اخرى منهم من اقدم على

فعل شيء لا يدرى احلال

هو ام حرام ككفر لانه

يجب عليه التفحص اولا

(ابن عرس)

(٣) الوجه

(٤) بما علم مجيئه به عليه

السلام

(٥) بالاتصاف

(٦) كما في ترك الصلاة

(٧) من اذنب ذنبا فعلم ان له

ربا ان شاء ان يغفر له غفر له

وان شاء ان يعذبه عذبه كان

حقا على الله ان يغفر له

الحديث عن انس من اذنب

ذنبا فعلم ان الله قد اطعم عليه

غفر له وان لم يستغفر الحديث

عن ابي مسعود من اذنب

وهو يضحك دخل النار وهو

يبكي الحديث عن ابن عباس

(جامع الصغير للسيوطي)

(٢) ﴿فَتَلَنِي آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلَامٌ﴾ استقبلها بالآخذ والقبول ﴿٢٤٠﴾ والعمل بها حين علمها وهي

قوله تعالى ﴿قَالَ رَبُّنَا ظَلَمْنَا  
أَنفُسَنَا﴾ الآية وقيل سبحانه  
اللهم وبحمدك وتبارك  
اسمك وتعالى جددك لا اله  
الا انت ظلمت نفسك فاغفر لي  
ذنوبي انه لا يغفر الذنوب  
الا انت فتاب عليه رجع عليه  
بالرجعة وقبول التوبة انه هو  
التواب الرجاع على عباده  
بالمغفرة (قاضي) فاولئك  
اترب عليهم بالقبول والمغفر  
يعني ان التوبة اذا استندت  
اليه تعالى بان قيل تاب الله  
عليه او يتوب يكون في  
القبول وقبول التوبة  
يتضمن ازالة العقاب عن  
تاب ولذلك عطف المصنف  
المغفرة على القبول

(شيخزاده)

(٣) اي على وجه يفهم منه  
عده - حالاً فان الكبيرة على هذا  
الوجه علامة عدم التصديق  
القلبي (خيالي) اراد انه ليس  
المراد من الاستحلال عده  
حلالاً على هو الظاهر  
لانه عين تكذيب الشارع  
والكلام فيما هو علامة

(والعزم) العزم في اللغة توطين النفس على الفعل (على التوبة) التوبة  
عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة  
الرجوع ٢ فاذا وصف بها العبد كان رجوعاً عن المعصية واذا وصف  
بها البارئ تعالى اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة والتوبة على  
ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي  
مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات  
وبالباطن توبة القلب من ذنوب الباطن وهي الغفلة عن الذكر حتى  
يتصف بمحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علائق  
الدنيا والآخذ باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في عمر  
الافاق بانواع الخراب والتفكير في بواطن الآيات وآثار المصنوعات المملوكيات  
وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه (لا ينافيه)  
اي لا ينافي الاتصاف بالايمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لا ينافيه خبره  
(نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام على الكبيرة  
كفراً اصلاً فاجاب بقوله نعم (اذا كان بطريق الاستحلال ٣) اي عدا الكفر  
حلالاً او طلب كون الكبيرة حلالاً (والاستحفاف كان كفراً لكونه علامة  
للتكذيب) اي تكذيب الله تعالى ورسوله (ولانزاع فمن ان من المعاصي)  
اي بعض المعاصي (ما جعله الشارح اشارة للتكذيب وعلم كون) اي كون  
ما جعله الشارح (كذلك) اي اشارة معنى كذلك التكاف في موضع رفع  
اي الامر كذلك ويجوز ان يكون نصبها صفة لمصدر محذوف (بالادلة  
الشرعية كسجود) جمع ساحد (الصنم والقاء المصحف في القاذورات  
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر) فاذا وجد ذلك  
العلامة ارتفع التصديق القلبي ولا يكون الاقرار باللسان معتبراً (وبهذا)  
اي بما ذكرنا من قولنا ولا نزاع في ان من المعاصي الى آخره (ينحل ما يقال  
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر)  
باللسان (المصدق) بالقلب (كافراً) بسبب (بشيء من افعال الكفر  
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشرك الثاني في الآيات والاحاديث  
الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي) اي على مرتكب الكبيرة

عدم التصديق القلبي وان كان ظاهر حاله التصديق (حاشية كنقروى) (٤) اي الوجه الثاني في الاستدلال (كقوله)

(كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعني صادقا في توبته ويقال تصممون لله تعالى فيها من غير نفاق \* سئل عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عن توبة النصوص قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة) اى الآيات والآحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة \* حاصل الوجه الثانى ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر فاطلق الله تعالى فى آياته ورسوله فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والآحاديث على الاطلاق وكذا المزوم (الثالث اجاع الامة) الاجاع العزم على امر محكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى (من عصر النبي عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء ٧) معطوف على بالصلاة (والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجاع الامة (على ان ذلك) اى الصلاة والدعاء والاستغفار (لا يجوز لغير المؤمن) يعنى ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصى والدعاء والاستغفار عليه لان الصلاة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم باطل وكذا المزوم (احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق) من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفساق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغايب وهو ان يرتكبها احيانا مستقبجا اياها \* والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها \* والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربة الايمان من عنقه ولا بس الكفر وما دام هو فى درجة التغايب او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة

(٥) الاجاع فى اللغة يطلق على معنيين احدهما العزم التام كفى قوله تعالى فاجعوا امرهم وقوله عليه السلام لاصيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وبهذا المعنى يتصور من الواحد وثانيهما الاتفاق يقال اجع القوم على كذا اى اتفقوا وفى الاصطلاح يطلق على اتفاق المجتهدين الخ وما هو حجة فى حقنا ان كان من الله فهو الكتاب والا فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان كان آراء جميع المجتهدين فهو الاجاع او رأى بعضهم فهو القياس ومخالفة الاجاع حرام بدليل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الى قوله وساءت مصيرا (كليات ملخصا)

(٧) وان كان مسيئا تجاوز عند ولقه الامن الخ (دعاء جنازه)

عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا  
 الفسق قسما ثالثا نازلا بين المنزلتين المؤمن والكافر (اختلفوا في انه)  
 اى الفاسق (مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج  
 او منافق وهو قول حسن البصرى) المنافق فى اللغة اشتقاقه من نفاق  
 اليربوع ويكون لليربوع حجران احدهما نفاق والآخر قاصعاء فيظهر  
 نفسه فى احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمي المنافق منافقا لانه يظهر  
 عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصرى  
 بقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب  
 واذا ائتمن خان وبان من اعتقد ان فى البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل  
 فيه علم انه غير معتقد وجوابهما ماصر من الوجوه الثلاثة ان الكبيرة لا تخرج  
 عن الايمان \* واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلاث اذا صارت ملكة  
 لشخص كانت آية نفاق والافلاقل كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملكة فعمل  
 منه ان اصرار الكبيرة آية النفاق (فاخذنا بالمتفق عليه) اى على الفاسق  
 (وتركنا المختلف فيه وقتلناه وفاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب  
 عنه) اى عن الوجه الاول (ان هذا) اى المذكور من الدليل (احداث  
 للقول المخالف لما اجمع) اللام متعلق بمخالف (عليه السلف من عدم)  
 هو بيان ما فى لما (المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا) لان المخالف  
 ما عليه القدماء باطل لاحالة (الثانى) اى الوجه الثانى للمعتزلة (انه) اى  
 مرتكب الكبيرة (ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا مكن كان فاسقا لا يستون  
 حيث جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزنى الزانى  
 حين يزنى وهو مؤمن ٨) وجهد استدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله  
 وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يزنى الزانى اى لا يزنى الزانى حال كونه مؤمنا  
 (وقوله عليه السلام لا يمان لمن لا امانته) وجهد استدلال بهذا الحديث انه  
 الصلاة والسلام سلب الايمان عن لا يحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبار  
 (ولا كافر) معطوف على قوله ليس بمؤمن (لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلون)  
 اى مرتكب الكبيرة (ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه) اى مرتكب  
 الكبيرة (فى مقابر المسلمين والجواب عنه) اى عن الوجه الثانى (ان المراد

(بالفاسق)

(٤) وان صام وصلى زعم  
 انه مسلم الحديث (٥) رواه  
 ابو هريرة لا يقال لا اجاع  
 مع مخالفة الحسن (خيالى)  
 (٦) فان مرتكب الكبيرة  
 ليس بمؤمن ولا كافر بل  
 منافق فقد اثبتا لمنزلة  
 بين المنزلتين مع انه من اهل  
 الاجاع فلم يثبت الاجاع  
 على ذلك حتى يخالفه \* لانا  
 نقول ان الاجاع انما هو  
 بالنظر الى الكفر المطابق  
 والايمان اذ لا منزلة بينهما  
 اجاعا والتفاق الذى اثبتته  
 الحسن رحمه الله تعالى كفر  
 مضمحل داخل فى الكفر  
 المطابق الذى هو اعم  
 من المضمحل والجاهر فلا تثبت  
 المنزلة بين المنزلتين عنده  
 ايضا كما هو عند السلف  
 فلا يلزم منه مخالفة الاجاع  
 (خيالى مع حاشية كنقروى)  
 (٨) ولا يشرب الخمر حين  
 يشرب وهو مؤمن ولا يسرق  
 حين يسرق وهو مؤمن



(٣) عن أبي ذر قال أتيت  
النبي صلى الله عليه وسلم  
وعليه ثوب أبيض وهو  
نائم ثم أتته وقد استيقظ  
فقال ما من عبد قال لا اله  
إلا الله ثم مات على ذلك  
الادخل الجنة \* قلت  
وان زنى وان سرق قال  
وان زنى وان سرق هكذا  
ثلاث مرات وكان أبو ذر  
إذا حدث بهذا الحديث  
قال وان رغب انك أبي ذر  
أى وان ذل او كره او غضب  
وقيل وان اضطرب أبو ذر  
(شرح مصابيح) أى  
اتبخل يا أبذر برحمة الله  
فرحمة الله واسعة على  
خلقه وان كرهت ذلك  
(طبي) (٤) رغب الانك  
وصوله الى الرغام بالفتح وهو  
التراب وفيه مذلة صاحبه  
يقال فعلته على رغم أى  
على خلاف مراده أى  
لأجل اذلاله والجار  
في الحديث متعلق لمخدوف  
أى قلت هذا على رغم انك  
(خيالى)

بالفاسق فى الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق ) بدليل ما بعده  
من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب الله النار الذى كنتم به تكذبون ( والحديث  
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر ) أى المنع ( عن المعاصى ) على  
معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافى الايمان ولا تجامعه  
ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى ( بدليل الآيات )  
هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلت ان المراد بالفاسق هو  
الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ  
والمبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص  
لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله  
بدليل الآيات والاحاديث يعنى ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة  
على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل  
المحمل على المفصل لان القاعدة حل المحمل على المفصل دون العكس  
( والاحاديث الدلالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلاة والسلام  
لا بى ذر رضى الله تعالى عنه لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق (٣) قوله  
وان زنى وان سرق مقول القول ( على رغم انك أبى ذر (٤) حين قال عليه  
الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال أبو ذر يا رسول الله  
وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه الصلاة والسلام وان زنى  
وان سرق على رغم انك أبى ذر ( احتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة  
فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك ) أى الايمان  
( فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم ) أى ومن لم يعمل  
( بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلاة والسلام  
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب ) معطوف على فان الفاسق  
( مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب من كذب وتولى ) أى اعرض اصل  
الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض ( وقوله تعالى لا يصليها )  
أى لا يدخل النار ( الا الاشقى الذى كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزى اليوم )  
واصل الخزى ذل يستحي منه والخزى ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار  
الخرى مطلقا فى الكافر او نقول المراد على عموم الخزى الكامل فيلزم انحصار

افراده وفي الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه (والسوء على الكافر الى غير ذلك) والسوء بالفتح الرداء والفساد وبالضم الضرر والمكروه (والجواب انها) اي النصوص (متروكة الظواهر) فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولا نزاع في كفره والفساق محمول على الكامل في فسقه لان مطلق الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان والعذاب على كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا بمكذبين والمراد من الحديث من استحل ترك الصلاة عمدا فقد كفر (للتصوص القاطمة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجاع) معطوف على النصوص (المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجاع فلا اعتداد بهم) والله لا ينفرد ان يشرك به ٢ اي بالله الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد ههنا اتخاذ الله غير الله تعالى اي الكفر مطلقا لا ينفرد فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان وضمير الكفر فنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين فكتابي وان قال بقديم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهري وان كان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق (اجاع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) وهو الاشعري الى جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد (وانما علم عدمه) اي عدم الغفران (بدليل السمع) لان عند الاشعري لا يقع من الله شيء (وبعضهم الى انه يتمتع عقلا لان قضية الحكمة) يرد عليه لانسلم ان قضية الحكمة ذلك واصل في العفو حكمة لانعلمها يؤيده قول عيسى عليه السلام وان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ولوسلم فلم لا يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وسببه وضرب الجزية عليه اقول لما اخبر الله تعالى بخلود الكفر في السقر علم منه ان قضية الحكمة ذلك لا العفو ولا مجازاة لدنيا فقط لكن بقي عليه ان امتناع مغفرته بقضية الحكمة هو معنى وجوبه وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة مقول بالاشتراك على مشنيين الاول كون الحى بحيث يعلم الاشياء على ماهي عليه في نفس الامر وثانيهما

(كونه)

(٢) المراد بالشرك مطابق (ط) الكفر بقربنة المقابلة لقوله تعالى (وينفردون بذلك الآية) لان ذلك انما هو بالنظر الى ما عدا الكافر من مرتكب الكبيرة والصغيرة وانما عبر بالشرك لما سيصرح به الشارح من ان في تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته وانما عبر به في الآن لان كفار العرب كانوا شركيين وهم المخاطبون بالآية (خيالى مع كنفروى) (ط) ولو بتكذيب نبيه لان من جملة نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام مثله هو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة متفية عنه بلا خلاف (قسطلاني في شرح التجارى في بحث الايمان) \* بيت \* (محل عفو دكل شركك كنهاى \* يارين مشرك ايدرسه بيك كون آهى) (اسحق زنجاني)

( ٢ ) التوبة واجبة لقوله تعالى ﴿ ٢٤٥ ﴾ وتوبوا الى الله جميعا وقوله تعالى باليهما الذين

آمنوا توبوا الى الله توبة  
نصوحا وهي مقبولة عند الله  
تعالى لطفا ورحمة لا وجوبا  
التوبة في الشرع الندم على  
المعصية من حيث هي معصية  
والاقلع عنها في الحال مع  
العزم على ان لا يعود اليها  
اذا قدر عليها \* وقيد المعصية  
خروج الندم على المباحات  
والواجبات والمندوبات \*  
وقيد الحثية لخروج الندامة  
عن شرب الخمر مثالا لكونه  
معصية بل للاحتراز عن  
المضار الدنيوية كالصداع  
وخفة العقل والاخلال بالمال  
والعرض \* وقيد الاقلع  
في الحال لخروج الندم والعزم  
مع الاشتغال في الحال \* وقيد  
العزم لخروج الاقلع مع  
الندم على ماضى من غير  
عزم على عدم العود اذا قدر \*  
وفي صحة التوبة عن بعض  
المعاصي دون بعض خلاف  
مبنى على ان الندم لكونه  
مطلقا الندم فيجب ان يعزم  
الذنوب او لكونه ندمًا خاصا  
فلا يجب تعميمها والصحيح  
هو الثاني ولا يصح التوبة الموقنة ( جلال )

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة ( التفرقة بين المسمى  
والحسن ) لان الله تعالى حكم وهو الذي يضع كل شئ في موضعه  
والاساءة الى الحسن والانعام الى المسمى وضع الشئ في غير موضعه فكان  
ظلمًا وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان  
على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها  
( والكفر ) اى والحال ان الكفر ( نهاية في الجناية ) ( المصيبة ) ( لا تحتمل )  
صفة الجناية ( الاباحة ) ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع القرامة  
وايضا ( الكافر يعتقد ) اى الكفر ( حقا ولا يطالب به ) اى لا الكفر  
( عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه ) اى عن الكفر ( حكمة وايضا )  
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافي الخلود فالكافر  
يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا ( هو ) اى الكفر ( اعتقاد  
الابد فيوجب جزاء الابد ) يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا  
وجزاؤه ابدا ( وهذا ) اى المكفر ( بخلاف سائر الذنوب ) \* ويفر ما دون  
ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر \* مع التوبة ٢ او بدونها \* والتوبة  
ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود \* روى جابر رضى الله تعالى عنه  
ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك  
واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة  
اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال باءير المؤمنين  
وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضى من الذنوب الندامة وتضييع  
الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كإربيتها في المعصية واذابة  
النفس مرارة الطاعة كما ذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته  
قل اقل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضى والترك في الحال والعزم على  
ان لا يعود في المستقبل قال الامدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل  
صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم  
تصور الفعل منه ولو ندم على المعاصي لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه  
او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقنة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة  
مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقل لا تصح لان ندم المعصية

لكونها معصية يعصى الا زمان ثم الذنوب ثلاثة اوجه ذنب فيما بين  
العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواط والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ  
ذلك من بهته واعتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى  
فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ الى الذي بهته واعتابه فاذا جمعه  
الذي بهته في حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له وكذلك  
اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعله ذلك  
الرجل في حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه ههنا خصمه الا دعى واذا جعل  
زنا ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفى بحل منه  
ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته في حل وعفو  
وعن كل خصومة بيني وبينك وذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول  
والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم  
السالفة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو  
ان يترك الصلاة والصوم والزكاة والحج فان التوبة لا يكفيه ما لم يقض  
الصلاة وغيرها لان ههنا لم يأت بالتوبة على شرطها وشرط التوبة  
ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤدي ما ترك فكأنه لم يثبت وذنب بينه وبين  
عباد الله تعالى وهو ان يغضب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة  
لا تكفيه ما لم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانهم قالوا ان السيئات  
يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع  
الطاعات للتناهي بين الاستحقاقين عندهم \* ورد عليهم بقوله تعالى ان الله  
لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال  
طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كن خدام كريما سنة  
ثم خالف امرا من اواصره (وفي تقدير الحكم ملاحظة الآية الدالة على  
ثبوته) اي على ثبوت العفو يعني في المتن تقرير الآية لان المصنف ٢  
قال ويغفر ما دون ذلك ٣ والآية في الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات  
من حيث انها تدل على وجه الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات  
القرآن المتميزة عن غيرها يفصل واشتقاقها من اي لانها آية تبين اياما من اي  
او من اوى اليه واصلاها اوية كثيرة او اوية كثيرة ابدلت عينها على غير قياس

(٢) اي في تقرير المصنف  
هذا الحكم وهو غفران  
الشرك وتجويز غفران بقية  
الذنوب بهذه العبارة  
واطلاق الآية يقتضي  
جواز غفران الذنوب مطلقا  
فلذا قال مع التوبة وبدونها  
(ابن عرس)

(٣) معنى

او اية كرملة فاعلت او اية كرمكة فاعلت او آية كفائلة فحذفت  
 الهمزة تخفيفا ( والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ) نحو قوله تعالى  
 ان الله يغفر الذنوب جميعا \* وقوله غافر الذنب وقابل التوب وقوله  
 الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون  
 ( والمعتزلة يخصصونها ) اى المغفرة ( بالصغار والكبائر المقرونة بالتوبة )  
 يعنى ان الله تعالى يغفر عندهم الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر  
 الغير المقرونة بالتوبة \* ورد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلامعنى تخصيص  
 مادونه وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء  
 قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشيئة الله تعالى  
 ( وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة )  
 كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم خالدين فيها وقوله  
 تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى  
 ان الفجار لفي حميم الوعد يستعمل في الخير والشر يقال وعده خيرا  
 ووعدته شرا فاذا سقط الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة وفي الشر  
 الاعداد والوعيد وقد اوعده اى وعده العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب  
 على الكبيرة لزم تخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال \* حاصل الوجه  
 الاول ان يقال لو كان الله يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر  
 المطلقين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين في الآيات والاحاديث لكن  
 اللازم باطل وكذا الملزوم ( والجواب ) على الوجه الاول ( انها ) اى الآيات  
 والاحاديث ( على تقدير عمومها ) اى على المؤمنين والكافرين يعنى لانهم  
 ان تلك الآيات والاحاديث عامة في جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة  
 ببعض العصاة فيكون من قيل العام الذى خص منه البعض ( انما تدل على  
 الوقوع ) اى وقوع العذاب ( دون الوجوب ) اى وجوب العذاب حتى  
 لا يجوز مغفرة \* اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة  
 من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب ( وقد كثرت )  
 اى والحال قد كثرت ( النصوص في العفو ) اى عفو العصاة ( قمخص المذنب  
 المغفور عن عمومات الوعيد ٦ وزعم بعضهم ٧ ) من اهل السنة اى في الجواب

(٥) اول الآية قل يا عبادى  
 الذين اسرفوا على انفسهم  
 لا تقنطوا من رحمة الله  
 ان الله الآية ( فى سورة  
 الزمر )  
 ( ٦ ) اى يفرز المذنب  
 المغفور عن عمومات الوعيد  
 بان يقال انه داخل فى عمومات  
 الوعد من الآيات الدالة  
 على جواز كونه مغفورا كقوله  
 تعالى ( ويغفر مادون ذلك  
 لمن يشاء ) حيث وعد بالعفو  
 عن كل ما سوى الكفر  
 وقوله تعالى ان الله يغفر  
 الذنوب جميعا ( تخالى  
 فى حاشية الجلال ) ( ٧ )  
 هذا هو مذهب الاشاعرة  
 ومن يخذو حذوهم اى  
 يسلك مسالكهم ( خيالى )

عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضى عند الشافعي (٢) ان الخلف كرم فيجوز  
من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف (اي كيف يجوز الخلف من الله  
تعالى في الوعيد (وهو) اي الخلف (تبديل للقول وقد قال) الواو للتحال  
(الله تعالى ما يبدل القول لدى) يعني لا خلف لو عدى وقد قضيت ما انا  
قاض عليكم من العذاب فلا تبدل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدى  
لا يكذب عندي فلا يغير القول عن جهته لاني اعلم الغيب اعلم كيف  
ضلوا وكيف اضللتهم (والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه  
كان ذلك) اي عدم العقاب (تقريره) اي للعبد (على الذنب واغراء  
للغير عليه) اي على الذنب (وهذا) اي التقرير والاغراء (ينافي بحكمة  
ارسال الرسل) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصي  
(والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب  
فضلا عن العلم كيف) اي كيف يكون موجبا للظن (والعمومات الواردة  
في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع) فيحتمل ان يكون عدم  
الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب الاغراء  
(بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا) الباء زائدة اي كفاه (ويجوز العقاب  
على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها (اي الصغيرة) الكبيرة لا بدخولها  
اي الصغير (تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وهذا يدل على  
جواز مؤاخذته تعالى بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم  
على الاعم يستدعي جواز الحكم على الاخص (لقوله تعالى لا يغادر  
اي لا يترك) صغيرة ولا كبيرة الا احصيا (اي عدها) والاحصاء انما  
يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث (الدالة على  
جواز العقاب على الصغيرة) وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب  
الكبائر لم يجز تعذيبه لاجل ان يعتمق عقلا بل يعني انه لا يجوز ان يقع لقيام  
الدالة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه  
نكفر عنكم سيئاتكم) اي صغائركم يعني تكفر سيئات الخطاطيين على تقدير  
اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم  
دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

(الاجتناب)

(٢) واعلم ان خلف الوعد  
ليس بجائز اتفاقا لانه  
خلاف الكرم وحق العبد  
على الله احسانا \* واما  
خلف الوعيد فظاهر  
ما في بحر النسي ان الله ليس  
بجائز عند المعتزلة لانه  
لا يخلف الميعاد وجائز  
عند اهل السنة لان الله تعالى  
عند وعده يجوز ان يعذب  
وان يغفر ولا يعاقب \*  
وحاصل ما نقل السواني  
عن الوسيط للواحدى جواز  
لما روى انس رضى الله تعالى  
عنه من وعده الله تعالى على  
عمله ثوابا فهو منجز له  
ومن اوعده على عمله  
عقابا فهو بالخيار ولان  
المرب لا يهدى ذلك عيبا  
بل كرما وفضلا بل هو  
مستحسن عند الكل قال  
الموصلى \* بيت \* اذا وعد  
السراء انجز وعده \* وان  
اوعد الضراء فالعفو مانعه \*



ولقد احسن يحيى بن معاذ

بقوله ان الوعد حق العباد على الله فلا يخلف والوعيد حقه على العباد فان شاء عفا وان شاء اخذوا ولاها العفو والكرم لانه غفور رحيم وقال التفازاني المحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقال الخيالي بل كذب متنفذ بالاجماع \* ثم قال لعل مرادهم الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبقى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل انتهى \* والمفهوم من البعض انه لا كذب في المستقبل وان اورد عليه وحاصل كلام الدواني انه ليس بخلف لان نصوص الوعيد اما انشاء تهديد او من قبيل عام شخص منه البعض اى المذنب المغفور باللائل المفصلة او بيان للاستحقاق لا الوقوع فحاصل كلام الدواني هو الجواز وان لم يكن على طريق الخلف (بريقة الخادمي جلد اول)

الاجتناب (واجب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل) فيفيد الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر عنه سيئاته حوازا لا وجوبا بالنصوص الواردة في عذاب اهل الكبار ولو جل الكبار على مقابل الصغار تفيد تكفير الصغار وجوبا لان جوازه حاصل بالاجتناب عن الكبار (وجع الاسم) اى اسم الكبار هذا سؤال مقدر وهو ان يقال لان اسم المراد من الكبار هي الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذى هو الكبار بل قيل وان تجتنبوا كبيرة ماتهنون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبار ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلا يكون الجواب المذكور جوابا عن الاستدلال المعترلة اجاب بقوله وجع الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك (وان كان الكل ملة واحدة في الحكم) اى في الكفر (او الى افراده) معطوف على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع) وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كبار (تقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد كفولانا ركب القوم دوابهم) اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم (ولبسوا ثيابهم) اى لبس كل واحد منهم ثيابهم فيحينئذ يكون معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان تجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم (والعفو عن الكبيرة) اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز (هذا المذكور فيما سبق) اى في قوله ويفقر مادون ذلك (الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ويطبق به) اى بالعفو (قوله) اذا لم تكن عن استحلال \* وهو عد الشيء حلالا او يطب كونه الشيء حلالا قيل عفوها اذهابها ومحوها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبدلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعنى مكان الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية والطاعة ويقال انه يبدل الله تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات \* وروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيامة اذا اعطى كتاب الانسان اليه فيرى في اوله المعاصي وفي آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رآى كله حسنات

فحينئذ لا تكرار ٢ ﴿والاستحلال كفر﴾ اى اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم حرمتها بدليل قطعي بخلاف استحلال البنج فان في حرمة خلافه كاذكر في التوضيح وفي شرح المجمع لابن ملك ﴿لما فيه من الكذب المنافي للتصديق﴾ القلي ﴿وبهذا﴾ اى باستحلال المعصية ﴿يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار﴾ كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار خالدين فيها والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطأ وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا ﴿٣٠ او على سلب الايمان عنهم﴾ معطوف على تخليد العصاة مثل قوله تعالى وما هم بمؤمنين ﴿والشفاعة في ثابته للرسول والاختيار﴾ مثل الاولياء والعلماء والزهاد ﴿في حق اهل الكبار بالمستفيض ٥ من الاخبار﴾ في الحشر وبعد دخول النار في حق اهل الكبار \* فان قلت الحكم في المكروه ان يستحق تركه حرمان الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون حرمان اهل الكبار اولى \* قلت استحقاق حرمانها لا يوجب حرمانها بالفعل ﴿خلاف المعتزلة وهذا﴾ اى الخلاف ﴿مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم﴾ اى المعتزلة ﴿لما لم يجز العفو لم تجز﴾ اى الشفاعة \* اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب الكبار مع ان الشفاعة لها لا تجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة انما تكون لجائر الطرفين لترجح احدهما ﴿لنا قوله تعالى واستغفر﴾ خطاب للنبي عليه الصلاة والسلام ﴿لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ اى لذنب المؤمنين والمؤمنات وقدم ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم ﴿وقوله تعالى فاستغفرهم شفاعة الشافعين فان اسلوب﴾ اى طريق ﴿هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا﴾ اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة ﴿لما كان انفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تجميع حالهم وتحقيق بأسهم﴾ البأس الشدة ومنه يقال لا بأس عليك يعني لا شدة عليك فيقال لهذا سمي الحرب بأسا لان فيه شدة ﴿معنى﴾ اسم كان ﴿لان مثل هذا المقام﴾ اى مقام تجميع حالهم ﴿يقضى ان سموا بما يخصهم اى﴾



(الكفار)

(٢) والاصل ان من اعتقد الحرام حلالا فان كان حراما لغيره كما لغيره لا يكفر وان كان حراما لعينه فان كان دليله قطعيا كفر والا فلا حاشية طحاوى على الدر المختار في باب المرتد

(٣) يؤول النصوص الدالة (٤) اى المقبولة اذ لا نزاع في وقوع الشفاعة لغير المقبولة على ما شهدت به النصوص القطعية (كنقروى)

(٥) المستفيض عند بعض الائمة ما سواى المشهور وهو الذى يرويه ثلاثة جامعة لشروط الرواية لكن الاصح المستفيض ما يرويه اكثر من ثلاثة بشرط ان لا يظهر فيه حد التواتر لكن الظاهر ههنا انه بمعنى المشهور على ما يظهر من تقرير الشارح (كنقروى)

(٦) وقد امر بها عليه السلام على العموم دون استثناء اهل الكبار (ابن هرس)

( ٥ ) والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له من الانبياء والمؤمنين بعضهم ابعض لقوله تعالى ( يومئذ لا تنفع الشفاعة الا  ٢٥١  من اذن له الرحمن ورضي له قولا ) وعند المعتزلة لما لم يحجز

العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يحجز الشفاعة له واما الصغار فعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة من الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي الخ وهو مشفع اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجان الا ان شفاعة في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم احوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة قال الله تعالى ( وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ) ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى ( ولست ابرأ منكم ) ولما يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله

الكفار ( لا يامهمهم وغيرهم ) فهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما الشفاعة ٥ لدفع العذاب اول زيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجوز على اطلاقه ( وليس المراد ) من هذه الآية ( ان تعليق الحكم ) وهو عدم نفع الشفاعة ( بالكافرين على نفيه ) اى الحكم ( عما عداها ) فثبت الشفاعة للمؤمنين ( حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة ) تميز ( على من يقول بمفهوم المخالفة ) يعنى انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم تعد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل باسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام يعنى بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تبيين حالهم وتحقيق بأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفي ( وقوله عليه السلام شفاعة لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى ) اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر ( واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل بآئاء والياء منها ) اى من النفس ( شفاعة ) هذه الآية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحق ذبيح الله ردا عليهم يعنى لا ينفع في ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا ( وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ) اى قريب ( ولا شفيع يطاع ) اى يقبل ( والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة ) يعنى لاناسم اولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة في كلام الله تعالى غير جائزة

تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعطى وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذى خص بعض العلماء المقام المحمود به ( جلاله )

(٥) ومعنى رؤية ما يعادل الذرة من خير وشر اما مشاهدة ٢٥٢ اجزئته فن الاولى مختصة

بالسعداء والمخلص قوله  
اشتاتا اى فن يعمل  
من السعداء مثقال ذرة  
خيرا يره والثانية بالاشقياء  
بقريئة اشتاتا اى فن يعمل  
من الاشقياء مثقال ذرة شرا  
يره وذلك لان الحسنات  
الكافر محبطة الكفر  
وسينات المؤمن المجتنب  
عن الكبائر مفعوة وما قيل  
من ان حسنة الكافر تؤثر  
في نقص العقاب يرده قوله  
تعالى (وقدمنا الى عملوا  
من عمل فجعلناه هباء منثورا)  
واما حسنات الكفار  
فمقبولة بعد اسلامهم واما  
مشاهدة نفسه من غير  
ان يعتبر معه الجزاء ولا عدمه  
بل يفوز كل منهما الى سائر  
الدلائل الناطقة بعفو صفائر  
المؤمن المجتنب واثابته بجميع  
حسناته ومحبوط حسنات  
الكافر ومعاقبته بجميع  
معاصيه فالعنى ماروى عن  
ابن عباس رضى الله عنهما  
ليس من مؤمن ولا كافر  
عمل خيرا او شرا الا اراه

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة  
والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصفائر  
مطلقا) اى سواء كان حركتها يموت قبل التوبة او بعدها بالتوبة  
(وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب) اى طلب زيادة  
الدرجة للمشفوع يعنى قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب  
للادرء العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر  
(ومرتكب الصغيرة الجنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) اى  
المعتزلة (فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه  
بالتوبة انما هو بالعفو غاية ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لا ينافى  
ثبوته (واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو  
عن الجنائية) لاعلى ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة  
قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا تكون الا لدفع المضار والا لکننا شافعين  
لنبي عليه الصلاة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا  
ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع  
لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لانفسه  
يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمي شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له  
في طلب نجاته او زيادة ثوابه وانما لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه  
وانما لم تطلق على دعائه للنبي عليه الصلاة والسلام اما لاشتراط العلو  
في الشفيع او لاشتراط العجز في المشفوع له \* ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء  
الغير جائز اتفاقا واما ان الشفاعة تطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور  
فبحث لغوى لا يبحث فيه كذا اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول  
كاورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا  
من غير توبة) اى من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين  
لا يخلدون في النار (لقوله تعالى فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال  
ذرة شرا يره (٥) اورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسينات المؤمن  
مفعوة باجتناوب الكبائر فامعنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر \* اجيب  
بان حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسينة المؤمن تؤثر في نقص ثوابه

الله اياه اما المؤمن فيغفر له سيئاته ويثيبه بحسناته واما الكافر فترد حسناته تحسيرا له (تفسير روح البيان) (وقيل)

وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فلهي الجوابين لا يتعين  
الخروج من النار كما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة الغملة  
الجبراء قال مقاتل اصفر غملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس  
الخير يحى على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال  
والثانى الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايماننا والثالث  
الافضل كقوله تعالى وانت خير الراحين والرابع العافية كقوله تعالى  
وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير  
اى اجر ( ونفس الايمان ) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال يمكن ان يرى  
المعصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان  
( عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه ) اى عمل خير ( قبل دخول النار ثم يدخل  
النار فيخلد لانه ) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار ( باطل بالايجاع )  
لانه لو جوزى لزم دخوله في الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة  
ولو دخل في الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخوله في النار  
ان يكون خالدا فيها لان الخلود في النار يختص بالكافرين ( فتعين الخروج  
من النار ) وقوله تعالى وعبد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين  
آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ( الفردوس  
البستان الذى فيه الكرم والاشجار والجمع فردس ومنه جنة الفردوس  
( الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع  
ماسبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان  
وايضا ) دليل عقلى ( الخلود في النار من اعظم العقوبات ٦ وقد جعل )  
اى والحال قد جعل الخلود ( جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنائيات  
فلو جوزى به ) اى بالخلود في النار ( غير الكافر كانت زيادة على قدر  
الجنائية فلا يكون ) الله ( عدلا ) لاستوائه مع الكفر في الابدية \* يرد عليه  
جواز التفاوت بالشدة والضعف ( وذهبت المعتزلة الى ان من دخل  
النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم  
الذى لا يصدر عنه ذنب وعصيان ( والتائب وصاحب الصغيرة  
اذا اجتنبوا عن الكبائر ليسوا ) اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة

(٤) لان جزاء الايمان هو  
جنة والخروج عن الجنة باطل  
بالاجاع فتعين الخروج عن  
النار وفيه منع ظاهر لجواز  
ان يراه في خلال العذاب  
بالتخفيف ونحوه ( خيالى )  
(٥) من قوله تعالى ( ان الذين  
آمنوا وعملوا الصالحات لهم  
جنات تجري من تحتها  
الانهار ذلك الفوز الكبير )  
وقوله عليه السلام ( من قال  
لا اله الا الله دخل الجنة )  
(٦) اى على الاطلاق من غير  
تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد  
جواز التفاوت بالشدة  
والضعف حتى لا يزيد  
الجزاء على الجنائية وهذا  
الدليل الزامى والاقتصر فيه  
تعالى في ملكه لا يوصف  
بالظلم ( خيالى )

إذا اجتنب الكبائر (من اهل النار على ما سبق من اصولهم) أي المعتزلة (والكافر  
مخلد في النار بالاجاع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين الاول انه)  
أي صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) أي العذاب (مضرة  
خالصة دائمة) أي لا ينقطع ابدا (فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة  
خالصة دائمة) والمتنافيان لا يجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر  
يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس كقوله تعالى ان الحسنات  
يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية  
قال ابو علي وابوهاشم ان المعاصي تحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا  
زادت الطاعات احبطت المعاصي (والجواب منع قيد الدوام) بان يقال  
لانسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافي بين  
لثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافي  
الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة  
الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر  
(بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب  
فضل من الله والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء غنبه مدة ثم يدخله  
الجنة) بان يقال لانسلم ان صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق  
العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب (والثاني النصوص  
الدالة على الخلود) أي خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة  
(كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى  
ومن يعص الله ورسوله ويتعد أي يتجاوز (حدوده يدخله نار خالدا فيها  
وقوله تعالى بلى من كسب سبئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم  
فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمنين لكونه مؤمنا) أي لاجل كون المؤمن  
مؤمنا (لا يكون الا كافرا ٢ وكذا من تعدى جميع الحدود) أي جميع  
المنهيات والمشروعات (وكذا ٣ من احاطت به خطيئته وشملته من كل  
جانب) والضمير البارز في شملته راجع الى من (ولو سلم انه غير كافر) أي  
ولو سلم الخلود على معناه الاصل (فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل  
كقوله سجين مخلد) فخلود الكفار لا معارض له فبقى على ظاهره

(وخلود)

(٢) يعني ان القاتل قصد  
قتله لاجل ان المقتول  
مؤمن ومن قتل بهذا القصد  
يكون كافرا  
(٣) لا يكون الا كافرا



وخلود اهل الكباثر له معارض فيحمل على المكث \* قال حجة الاسلام  
الكفرة ثلاث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهو المجاورون  
لدار الاسلام لا عذر لهم فهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم  
دون الصفة وسموا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم  
من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقتين معذور في الكفر ونقل  
مثله عن الاشعري (ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود)  
اي عدم خلود صاحب الكبرة في النار (كأمر) اعلم ان اهل النار لم يقنط  
من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودي اهلها  
بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا حتى  
آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكروه  
وتعذبوا به كالجلل يستطيب الروث ويتألم من الورد (والايمان) في اللغة  
التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله (معنى الاذعان يقال اذعنى بحق  
اي طاعنى لما كنت اتمس منه (وجعله صادقا) اي جعل حكم المخبر  
صادقا (افعال) اي الايمان من الافعال (من الامن) والهمزة في الاصل  
للتعديّة بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق  
صار ذا امن من تكذيبه غيره فقله (كان حقيقة آمن به) اي لفظ آمن به  
(امنه) اي المخبر (التكذيب) اي عن التكذيب (والمخالفة) بكلمة  
الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العزفي بالايمان اللغوي هذا  
الذى هو من الامن (يتعدى) اي بالايمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان  
والقبول (كافي قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام) لا يسهم  
(وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كافي قوله  
عليه الصلاة والسلام الايمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل  
عن الرسول عليه الصلاة والسلام ما الايمان (الحديث) اي قرأ الحديث  
او تم الحديث (اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كما قال بعض المحققين  
(ان يقع في القلب نسبة الصديق الى الخبر او المخبر) اي ليس تصور نسبة  
الصديق الى الخبر او المخبر (من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك)  
اي لوقوع نسبة الصديق الى الخبر او المخبر في القلب (بحيث يقع عليه

(٤) والايمان في اللغة عبارة  
عن التصديق مأخوذ  
من الامن كان المصدق آمن  
المصدق من التكذيب  
والمخالفة وتعديته بالباء  
لتضمينه معنى الاعتراف  
(قاضي) ثم الايمان بهذا  
المعنى منقول من الايمان  
بمعنى جعل احد آمن من امر  
فان الايمان افعال من الامن  
يقال آمنته فلانا اي جعلته  
آمنا منه وآمنته غيري  
اي جعلت غيري آمنا منه  
والثلاثي منه يتعدى  
الى مفعول واحد واذا نقل  
الى باب الافعال قيل يجوز  
في آمن ان يتعدى الى مفعول  
ثان وان يكون بمعنى صار  
ذا امن فان الهمزة اذا دخلت  
على الفعل اللازم عدته  
واذا دخلت على الفعل  
المتعدى فاما ان تعديه الى  
مفعول ثان او تجعله لازما  
على معنى الصيرورة  
(شيخزاده جلد اول)

اسم التسليم) اى الانقياد وتسميته تسليما لزيادة توضيح المعنى الاذعان  
 (على ما صرح به الامام الغزالي) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون  
 مقابلا للانكار (وبالجملة هو) اى الايمان والتصديق (المعنى الذى يعبر عنه  
 بالفارسية بكرويدن ٢ وهو معنى التصديق ٣ المقابل للتصور حيث يقال)  
 تمثيل لقوله المقابل (فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق  
 صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اى صرح بان التصديق المنطقي هو  
 التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بكرويدن (فلو حصل هذا المعنى)  
 اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا  
 المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض  
 الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للضمن لا لتعظيمه لم يحكم بكفره بينه  
 وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة  
 ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (والانكار  
 كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام وسلمه  
 واقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار ٤ بالاختيار او سجد للضمن بالاختيار  
 فجعله كافرا لما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنار  
 وسجود الضمن (علامة للتكذيب والانكار وتحقيقى هذا المقام على ما ذكرت  
 يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان  
 واذا عرفت حقيقة معنى ٥ التصديق ٦ فاعلم ان الايمان فى الشرع  
 هو التصديق بما جاء به من عند الله \* فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص  
 من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق  
 النبوى (اى تصديق النبي عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة)  
 اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار  
 الى نظر والاستدلال كوجوب الصانع ووجوب الصلاة الخمس ووجوب  
 صوم رمضان والزكاة والحج وحرمة الخمر ٧ وغيرها من الاحكام الظاهرة  
 من دين محمد عليه الصلاة والسلام \* قوله ما علم بالضرورة يخرج ما لا يعلم  
 بالضروريات كالاكتهاديات فلهذا لا يكون منكرا للاكتهاديات ككافرا  
 (محججه به) والضمير فى محجته عائد الى ما فى ما علم والضمير فى به عائد الى النبي

(عليه)

(٢) الياء حرف جرب كسر  
 الكاف الفارسية وقع  
 الراء وكسر الواو بالمد  
 وقع الدال وسكون  
 النون (عصام) كرويدون  
 اينامق تصديق مفاسده  
 وطامق وطبعيت وطوق  
 قويتمق (نعمة الله)

(٣) ولا يريد بهذا الكلام  
 ان التصديق هنا من اقسام  
 العلم الذى هو حصول  
 صورة الشئ فى العقل بل  
 اراد ان مجرد التصور  
 لا يكفي فى الايمان بل لابد  
 فيه من التصديق وان كان  
 هذا التصديق فوق ذلك  
 التصديق لانه لابد فيه  
 من القبول بحيث يقع عليه  
 اسم التسليم

(٤) اوليس الغبار

(شرح مواقف)

(٥) لفظ

(٦) اى الاذعان المذكور

(٧) والزنا

(٣) تفريع على صدر التعريف فان هذا المشرك لم يصدق نبينا صلى الله عليه وسلم في شئ ان كان لم يؤمن ببشره او لم يصدقه في جميع ما جاء به ان كان صدقه فيما عدا التوحيد فلم يقيم به الايمان الشرعي (ابن ابي شريف)

(٤) في اواخر سورة يوسف (٥) اى في اقراره بان الله تعالى خلقه وخلق السموات والارض الا وهو مشرك حيث ثبت شريكاً آخر في المعبودية تقول عبدة الاصنام الله ربنا وحده والاصنام شركاؤه في استحقاق العبادة وقالت اليهود ربنا الله وحده وعزير ابن الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وليس المراد بقوله وما يؤمن اكثرهم حقيقة الايمان ولكن المعنى ان اكثرهم مع اظهارهم الايمان بالسنتهم مشركون (شيخنا في اواخر سورة يوسف جلد ثاني)

عليه الصلاة والسلام (من عند الله اجالا) اى تصديقاً اجالاً (وانه) اى الاجال (في الخروج عن عهدة الايمان) يعنى جاء من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفى الاجال فيما لوحظ اجالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافراً (فلا يخط درجته) اى درجة التصديق الاجالى (عن الايمان التفصيلي) اى من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات (فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً بالاجابة) لان الايمان في اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق (دون الشرع لا خلاله) اى المشرك (بالتوحيد) اى توحيد الله الذى هو من جملة ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي (واله) اى الى عدم ايمان المشرك (بالاشارة بقوله تعالى ٤ وما يؤمن ٥ اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال الشرك ثلاثة اولها ان يعبد غيره والثانى ان يطيع مخلوقاً بما يأمره من المعصية \* والثالث ان يعمل لغير وجهه الله فالاول كفر والاخران معصية فلا بد من حل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي \* والاقرار به \* اى باللسان الا ان التصديق ركن منه لا يحتمل السقوط اصلاً \* اى لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبي بالاكراه كان كافراً دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اى يحتمل السقوط (كافى حالة الاكراه) حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافراً بل مؤمناً البته وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفساً او جزءاً فى الحالين جائز فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط يقدر فى حكم الثابت كافى حالة الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارته مناب اقراره (فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله فى القلب واما حال التذكر

فلا ذهول عما في القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله في القوة الداركة  
 (ولو سلم ٢ فالشارع جعل المحقق) اي التصديق القلبي (الذي لم يطرأ عليه)  
 اي لم يعرض على المحقق (ما يضاذه ٣ في حكم الباقي) فان التصديق  
 وان يبق في حالة النوم والتفلة الا انه في حكم الباقي لانه لم يطرأ عليه ما يضاذه  
 (حتى كان المؤمن) اي لفظ المؤمن (اسما لمن آمن في الحال او الماضي  
 ولا يطرأ) اي والحال لا يطرأ (عليه) اي على الايمان (ما هو علامة  
 التكذيب هذا الذي ذكره) اي الذي ذكره المصنف (من ان الايمان)  
 بيان الذي (هو التصديق والاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء)  
 خبر هذا الذي (وهو) اي ما ذكر (اختيار الامام شمس الأئمة) السرخسي  
 (وفخر الإسلام) صاحب الكشف اليزدوي وهو المروي عن ابي حنيفة  
 وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة  
 من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار به  
 لكونه اخف وابين من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققين ٤ الى انه)  
 اي الايمان (التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط ٥) لانه جزء من الايمان  
 (لاجراء الاحكام في الدنيا) كالصلاة عليه في وقت موته (لما التصديق  
 بالقلب امر باطن) لا يطلع عليه احد (لابد له من علامة ٦ فمن صدق  
 بقلبه ولم يقرب لسانه فهو مؤمن عند الله ٧) لان التصديق القلبي الذي هو  
 حقيقة الايمان موجود (وان لم يكن مؤمناً في احكام الدنيا) لانشاء شرطه  
 واما من جعل الاقرار ركناً من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمناً  
 عند الله تعالى ولا يستحق النجاة عن خلود النار \* ثم الخلاف فيما اذا قدر التكلم  
 وتركه لاعلى وجه الالباء اذا العاجز كالاخرس مؤمن وفاقوا والمصر على  
 عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا ٨ لكونه من امارات الانكار (ومن اقر  
 بلسانه يصدق بقلبه كالموافق ٩ فبالعكس) يعني مؤمن في احكام ١٢  
 الدنيا وان لم يكن مؤمناً عند الله تعالى (وهذا) اي ما ذكر من ان الايمان  
 هو التصديق القلبي والاقرار باللسان لاجراء الاحكام في الدنيا (هو اختيار  
 الشيخ ابي منصور ١٣ والنصوص معاضدة) اي مقوية (لذلك) اي لكون  
 الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط (قال الله تعالى اولئك كتب

(٢) منافاة النوم والتفلة  
 للتصديق (٣) من الجحود  
 والانكار (٤) ثم اختلف  
 في ان مجرد التصديق القلب  
 هل هو كاف لانه المقصود  
 ام لا بد من اقتران الاقرار به  
 للتمكن منه ولعل الحق هو  
 الثاني (قاضي في اوائل سورة  
 البقرة (ط) (شيخزاده)  
 (ط) وتفصيل هذه المسئلة  
 في الشفاء الشريف في الباب  
 الاول من القسم الثاني  
 (٤) من المتريديّة والاشعرية  
 (عرس) (٥) لا شطر (٦)  
 ظاهره يدل عليه جعل اللسان  
 على الفؤاد دليلاً (عرس)  
 (٧) وفي نفس الامر (٨)  
 كابي طالب (٩) الذي  
 يظهر الاسلام ويخفي الفكر  
 (١٢) لما ان الشرع جعل  
 الاقرار دليل الايمان وكل  
 السرائر الى الله (ابن العرس  
 (١٣) اي المتريدي

(٣) قالت الاعراب آمنا ﴿٢٥٩﴾ قل لم تؤمنوا اذا لايمان تصديق مع ثقة وطمانينة

قلب ولم يحصل لكم والا لمانتم على الرسول بالاسلام وترك المحاربة ولكن قولوا اسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم واظهار الشهادتين ولما يدخل الايمان في قلوبكم توقيت لقولوا فانه حال من ضميره اى قولوا اسلمنا مادتم على هذه الصفة ونهى ان لم يدخل الايمان في قلوبكم (قاضى وشيخزاده في الحجرات)

(٤) هو رجل من اهل فداك اسمه مرادس بن نهيك وكان قد اسلم ولم يسلم من قومه غيره (شيخزاده جلد اول في سورة النساء)

(٥) وشق متعذب نفسه وعذابه بعن لتضمينه معنى التفتيش اى شققت قلبه لتفتش عما فيه من الاعتقاد أقاله ما قاله خوفاً لا وهو كناية عن استحالة الوقوف عليه لانه بشقه لا يدري ما فيه والذم فيه ظاهر لما فيه من التوبخ على ما لا يليق به (شرح شفاء الشريك للشيخ شهاب الدين في اوائل القسم

(في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان) الاطمينان سكون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ٣) لا يقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان الغوى الذى هو جزء الايمان الشرعى خصه بالذكى لكونه اصلاً مستتباً لغيره فلا ينفى كون الاقرار ركناً آخر \* لانا نقول الاصل في عبارة الشارح رحمه الله تعالى هو المعنى الشرعى فيكون الاقرار ركناً آخر احتمالاً عن دليل قيل كفى به دليلاً انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره (وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك) اى تصديقك (وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله تعالى عنه (حين قتل) اى اسامة رضى الله تعالى عنه (من قال) مفعول قتل (لا اله الا الله هل شققت قلبه) اى قال عليه الصلاة والسلام ولم يقتله يا اسامة قال اسامة علمته انه ما قال بقلبه قال عليه الصلاة والسلام هل شققت قلبه (فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان وهو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبى والاقرار عن التصديق القلبى فقط كما هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر ايراده على المذهب الذى هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبى (والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه) فلم من معرفة اهل اللغة ومن قناعة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله تعالى عنهم ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبى (قلت لا خفاء في ان المعتبرة في التصديق عمل القلب) اى ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حتى لو فرضنا) هذا دليل على ان التصديق عمل القلب لا عمل اللسان (عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه غير التصديق القلبى) اى الاذعان والقبول (لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي

الثانى) (٥) ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام است مؤمننا بتقنون عرض الحياة الدنيا فبئس الله مفسد كبر الآيات نزلت الآية في مرادس بن نهيك (شيخزاده)

صلى الله تعالى عليه وسلم (مؤمن به) أى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
يعنى وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا  
الى آخره الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك  
لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك  
لكن شرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض  
المذكور لا يتوجه عليهم لعل مراد الشارح رحمه الله تعالى تأييد المذهب  
السابق لا الرد على مخالفهم (ولهذا) أى ولاجل ان مجرد الاقرار  
باللسان لا يكفي فى الايمان (صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان)  
وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب (قال الله تعالى  
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله  
تعالى قالت الاعراب آمنا) باللسان دون القلب (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
اسلمنا) أى الاتقياد الظاهر دون الاتقياد الباطن (واما المقر باللسان  
وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة) هذا اشارة الى جواب سؤال  
مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر  
باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا  
فاجاب عند بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة  
(ويجربى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع هـ فى كونه مؤمنا فيما بينه  
وبين الله تعالى والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون  
بايمان من متكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر ٦ المنافق ٧ فدل  
على انه لا يكفي فى الايمان فعل اللسان) بل لابد من فعل القلب وهو الاذعان  
والقبول فعمل مندان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالة على التصديق القلبي (وايضا) يحتمل  
ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى  
كما ان النصوص متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور  
ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجوابين السابقين فيكون المعنى كما ان الجوابين  
السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع منعقد على  
ذلك (الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

(هـ) أى النزاع فى الايمان  
الحقيق الذى يترتب عليه  
الاحكام الاخرية

(شرح مواقف)

(هـ) قال الكرامية بانه مؤمن  
بناء على ان الايمان هو  
التصديق باللسان وقتنا ليس  
بمؤمن فيما بينه وبين الله  
تعالى قطما لكن الكرامية  
مطبقون على تخليد هذا  
المؤمن فى النار وانه محشور  
مع الكفار لانهم وان قالوا  
بان حقيقة الايمان هى  
التصديق باللسان فان شرط  
كونه منجيا فى الآخرة  
عندهم مطابقة الاعتقاد  
القلبي له ونحن نوافقهم على  
اجراء احكام الايمان عليه  
فى الدنيا فرجع الخلاف الى  
اطلاق لفظي (ابن عرس)  
(٦) مع تصديقه باللسان  
(٧) قال الله فى حق المنافقين  
ولا تصل على احد منهم  
مات ابدا ولا تقم على قبره  
انهم كفروا بالله ورسوله  
(عرس)



(٢) كمروض اثماء اواعته ﴿ ٣٩١ ﴾ او اكراه على عدم الاقرار ولو كان الايمان هو التصديق

باللسان لم يكن هذا المصدق مؤمنا ( عرس )

(٣) الشرعى

(٤) واما عطف الجزء على

الكل كما فى قوله تعالى

تنزل الملائكة والروح

فتسأويل جملة خارجا

من الكل لا اعتبار خطاى

وهو ان جبرائيل عليه السلام

لكمال علمه وبلوغه الغاية

القصوى من الكمال كانه

جنس آخر غير جنس

الملائكة فصيح عطفه واما

فى ظاهر الحال فلا يصح

هذا العطف كما ههنا وكفى به

(ط) حجة فى امثال هذا

المقام هذا اذا كان المراد

بالروح جبرائيل واما

اذا كان المراد به خلق آخر

اعظم من الملائكة كما

فى بعض التفاسير فلا يرد

به السؤال قطعا ( خيالى

مع جاشية كنقروى )

(ط) اى كفى ظاهرة اقتضاء

المعطوف المغايرة بينهما حجة

على انهم القائل بكون

الاعمال جزءا من الايمان

( شجاع )

ومنه منه ) اى من الاقرار باللسان ( مانع ٣ من خرس ونحوه فظهر )

بما ذكرنا ( ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية )

ان زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمرك الكفر واطهر

الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار كذا فى شرح المقاصد

والمذكور فى تفسير القاضى مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة

اذا خلى قلبه عتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق

بينهما بان ما ذكره القاضى الايمان المنجى من النار والاول هو الايمان

مطلقا ( ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان ٣

تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار ) المصنف ( الى نفي ذلك

بقوله ( فاما الاعمال ) اى الطاعات فهى ( تترادى فى نفسها ) يومافىو ماساعة

فساعة ( والايمان لا يزيد ولا ينقص ) فههنا ( اى فى بحث الايمان ) مقامان

الاول ان الاعمال غير داخلية فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو

التصديق القلبى ) اى لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى

كاذب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى

كلا التقدين لو كان الاعمال داخلية فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة

عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالدليل ( ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة

عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف

عليه ) اى العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل فى الايمان

لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله قوله مع القطع بان العطف

الى آخره ممنوع لجواز ان يعطف على الشئ ما يدخل فيه لنكتة كما قال الله

تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالاعمال

بلا عمل كشجر بلا ثمر ( وورد ) فى الكتاب ( ايضا جعل الايمان شرطا صحة

الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ) وهذه

الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه ( مع القطع

بان المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه ) لان

الشرط لو كان داخلا فى المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه

( ٦ ) الايمان في كلام الشارح قد جاء بمعنى اصل الايمان ﴿ ٢٦٣ ﴾ وهو اليقين لا يشترط فيه كونه مقرونا

لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه ( وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال ) كافي قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ) فثبت الايمان مع وجود القتال ( على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق بالشئ بدون ركنه ) اي لو كان الاعمال جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم ( ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يحمل الطاعات ركنان من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها ) اي الطاعات ( لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة ) لان لا يكون حجة ( على مذهب من ذهب الى انها ) اي الاعمال ( ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان ) لكن يخرج عن الايمان الكامل ( كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام والثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ) بانضمام الطاعات ( ولا تنقص ) بارتكاب المعاصي هذا عند ابي حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ( لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان ) ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضة في حكم اليقين ومنع الاشعري المعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى بابتناؤه على قول الرسول او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح لبس الخلاف في الذين نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض ( وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فمساء آتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة ) جواب ما يقال وهو ان يقال وان دل دليلكم

بالعمل كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل كافي حديث الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وقيام الصلاة وابتداء الزكاة وصيام رمضان والايمان بهذا المعنى هو المراد بالايمان المنفي في قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان ولا خلاف في المعنى فان الايمان المنجى من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجى من الخلود في النار هو الاول خلافا للمعتزلة والخوارج فالخلاف ان السلف والشافعي انما جعلوا العمل ركنان في الايمان بالمعنى الثاني دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول ( عني شرح البخاري )

(٣) قال الامام هذا البحث

افظى لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم قال الطاعات مكملة للتصديق وكل ما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبلهما فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل (عني شرح البخاري (٣) اي ايمانا اجاليا (٤) فرضت الصلاة في الاسراء ليلة السبت سابع عشرين رجب قبل الهجرة بسنة ونصف وكانت قبله صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها والزكاة فرضت في السنة الثانية قبل فرض رمضان والصوم فرض بعد صرف القبلة الى الكعبة لعشر في شعبان بعد الهجرة بسنة ونصف والحج فرض في اواخر سنة تسع (در مختار)

على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الايمان ٢ محمولة على ما ذكره ابو حنيفة انهم) اي القوم (كانوا آمنوا في الجملة ٣) مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا (ثم يأتي فرض ٤ بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اي آمنوا بما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مجالا واذا بين احكاما مفصلة واعتقد المؤمن عقبيه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصله) اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة (انه) اي الايمان (كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به) يعني لا يزيد بزيادة الاعمال كاذب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة الفرائض (وهذا) اي زيادة الايمان لكل فرض خاص (لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه) اي فيما ذكره الامام ابو حنيفة من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (نظر لان الاطلاق على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد) من الايمان الاجالي (بل اكل) اي علمه في هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة كما تتصور في ذلك الزمان تتصور في هذا الزمان \* وتقرير النظر انا لانسلم ان زيادة الايمان لا تكون الا بزيادة ما يجب الاتيان به كما ذكرتم لم لا يجوز ان تكون زيادته بحسب كونه اجاليا وتفصيلا اذ لا خفاء في ان الاجالي منقطع درجة عن التفصيلي في الكمال وان كان لا ينقطع في الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلي كان ايمانه ازيد بل اكل من الايمان الاجالي الذي للآخر والجواب عن هذا النظر انا لانسلم ان التفصيلي اكل وازيد بل الاجالي والتفصيلي على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشيء يستلزم تغييره وتبدله \* وما يقال من كون الاجالي لا ينقطع عن درجته انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع في نفس الايمان قول لم يقل به احد \* قيل في جواب النظر الظاهر ان مراد

(٥) وحاصل النظر ان الايمان عرض لا يبقى الا بشايع ٢٦٤ الامثال في الوجود ولا يعقل

كون المثل الموجود زيادة  
في المثل المعدوم (ابن العرس)  
(٦) الروحاني المشار اليه  
بقوله سبحانه فهو على نور  
من ربه وفي الاثر ان علامة  
حصول هذا النور التجافي  
عن دار القرور والالابة  
الى دار الخلود (ابن العرس)  
يسمى نورهم بين ايديهم  
الآية

(٧) فعنا انه يزيد باعتبار  
اعماله الحسنة حتى يدخل  
صاحبه الجنة دخولا اوليا  
وينقص بارتكاب اعماله  
السيئة حتى يدخل صاحبه  
النار اولاً ثم يدخل الجنة  
بايمانه آخر كما هو مقتضى  
مذهب اهل السنة (شرح  
فقه الاكبر لعل القاري)  
(٨) قال صلى الله عليه وسلم  
ما فضل عليكم ابوبكر بكثرة  
صوم ولا صلاة ولكنه بشيء  
وقر في قلبه (زبدة الرسائل  
لمجدد الالف الثاني احمد  
الفاروق المعروف بالامام  
الرباني السرهندي)  
(٩) على هذا المذهب

ابي حنيفة رحمه الله تعالى زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع  
وذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي  
واما زيادة الايمان التفصيلي بحسب اطلاعه على تفصيل الوحي او زيادته  
على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه (وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط  
عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل) في الجواب  
عن الآيات الدالة على زيادة الايمان (ان الثبات والديموم على الايمان بزيادة  
عليه) اى على الايمان (في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان  
لمانه) تمليل لقوله يزيد بزيادة الازمان (عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال  
وفيه نظر ٥) اى فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان (لان حصول  
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء كما في سواد الجسم  
مثلا) والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصلك لان القائل  
بهذا القول لا يعنى به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده  
ان زيادته بالثبات غاية ما في الباب ان الثبات لا يكون الا بزيادة الازمان والثبات  
امر معنوي يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه  
بان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء (وقيل  
المراد) من الآيات الدالة على زيادة الايمان (زيادة ثمرته واشراق نوره ٦  
وضيائه في القاب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي) يؤيده ما روى ابن  
عمر رضى الله تعالى عنهما قال قلنا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم  
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وما روى  
انه عليه الصلاة والسلام قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع اخلائق  
لرجح ايمان ابي بكر يعنى من جهة نوره وضياؤه لا من جهة الزيادة والنقصان ٨  
(ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله) اى الايمان (الزيادة  
والنقصان ظاهر ٩) رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ  
لانتهاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل ببقاء الايمان  
ما بقى التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه  
قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكاة  
عن الفقير وكسقوط الصلاة عن الحائض ولذا قال عليه الصلاة والسلام

(٣) وإيمان أهل السماء أي من الملائكة وأهل الجنة والأرض أي من الأنبياء والأولياء وسائر المؤمنين من الأبرار والفجار ٢٦٥ لا يزيد ولا ينقص أي من جهة المؤمن به نفسه لأن

التصديق إذا لم يكن على وجه التحقيق يكون في مرتبة الظن والترديد غير مفيد في مقام الاعتقاد والتحقيق أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان من حيثية أصل التصديق لأن جهة اليقين فإن مراتب أهلها متفاوتة في كمال الدين فإن

مرتبة عن اليقين فوق مرتبة علم اليقين ولذا ورد ليس الخبر كالمعينة وعلى هذا فالمراد بالزيادة والنقص القوة والضعف فإن التصديق بطلوع الشمس أقوى من التصديق بحدوث العالم وإن كان متساويين في أصل تصديق المؤمن به ونحن نعلم قطعا أن إيمان آحاد الأمة ليس كإيمان النبي عليه الصلاة والسلام ولا كإيمان الصديق باعتبار هذا التحقيق وهذا معنى ما ورد لو وزن إيمان أبي بكر الحديث ولا من جهة ثمرات الإيمان من زيادات الإحسان لتفاوت أفراد الإنسان من أهل الإيمان

من ناقصات العقل والدين أو يكون انتقص العمل بالنقصان زيادته لا بالنقصان أصله كقراءة نصف السورة في الصلاة فإنها تنقص قراءة تمامها (ولهذا قيل إن هذه) من (المسئلة) أي قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون الطاعات جزءاً من الإيمان ٣) يعني فمن قال أن الأعمال جزء من حقيقة الإيمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الأعمال وقابل للنقصان بنقصان الأعمال لأن زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال أن الأعمال ليست بجزء منه قال أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) أي مولانا عضد الملة والدين رحمه الله تعالى (لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل

الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفها لقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) والسرف فيه أن القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وأن يتقن بأن الله رب العالمين آخره الوهم فيستولى عليه هوم معاشه كمن يتقن بأن الميت جاد ثم يخاف منه بوهم لكن إذا تطهر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهه فأولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولأن العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فإن قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا تعادل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين يتغاير قلوب الجاهل المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها والحق أن التصديق أن فسر بما يعي التقليد والظن القالب كاذب إليه البعض فالتفاوت بين وأن فسر باليقين فقد قيل أنه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق أنه يتفاوت فإن اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بأن الكل أعظم من الجزء أما في الجلاء فظاهر وأما في القوة فلأن التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر إلى شخصين (ولهذا) أي ولأجل زيادة التصديق (قال إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) حين قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيما يتقدم ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل فإنه يدل على قبول التصديق للزيادة

في كثرة الطاعات وقلة العصيان وعكسه في مرتبة النقصان مع بقاء أصل وصف الإيمان في حق كل منهما بنعت الإيمان فالخلاف لفظي بين أرباب العرفان (على القساري في شرح فقه الأكبر ملخصاً)

(٣) حضرت ابراهيم عليه السلامك سويلديكي ٢٩٦ لعت عبراني اولوب غربي يه

وفي ابراهيم لغات احديها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور و ابراهيم كذلك الا انه بحذف الياء و ابراهيم بالفين و ابرهم بالف و واحدة و ضم الهاء و بكل لغة هو اسم اعجبي و وجهه اباره عند قوم و عند آخرين ابراهيم و قيل فيه ابارهة و براهة و الطمانيذة زيادة توطين و تسكين يحصل للنفس على ما درسته فان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين و كاله ٣ كما اذا اعتقد بان الله رب العالمين و انه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضور بهموم حوائجه ٤ و لو كان اهل الدنيا في عياله و لم يبال بمداوة غير الله و لو كان اهل الدنيا عدو له و لذا روى ان ابراهيم عليه السلام لما رمى بالحنجيق الى نار نمرود لقيه جبرائيل عليه السلام في الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا و ان كان المدرك ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين ( و قد بقي ههنا ) في بحث الايمان ( بحث آخر وهو ان بعض القدرية ) هو الذي يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار تكون بقدررة العبد فقط لا تاثير لقدرة الله تعالى ( ذهب الى ان الايمان هو المعرفة ) اي معرفة الله و معرفة رسوله قيل فان قال ذلك بايمان المعاند فهو معاند و الا فلراد بالمعرفة و التصديق واحد كما قال على كرم الله تعالى وجهه الايمان و معرفة و المعرفة تسليم و التسليم تصديق ( و اطبق ) اي اتفق ( علماؤنا على فساد ) اي المعرفة ( لان اهل الكتاب ) من الكفار ( كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلاة و السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق و لان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا و انما كان ينكره عنادا و استكبارا قال الله تعالى و سجّدوا بها ) اي انكروا نبوة محمد صلى الله تعالى عليه و سلم ( و استيقنتها انفسهم ) اعلم ان الكافر على قسمين منهم من يحمد الباري تعالى و يعبد الاوثان و منهم من يثبت تعالى وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهو لاء اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما و كذلك اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول الله و ذلك لانهم يتمتعون في دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بها دل على انتفاءهم عما كانوا عليه و على هذا اذا قالوا و قد اسلمنا او نحن مسلمون و الضرب الثاني من اثبت الباري تعالى و لا يشرك معه غيره بل يقول

بكردي جهله دن ابراهيم  
لفظي عبراني اولوب  
معناسي ابراهيم ديمكدر  
بودخي ابو الانبياء اولوب  
عامة خلقه مرحت او زره  
اولمخين اول اسمله مسمى  
اولدي ( تاريخ مرآت  
كائنات ) ( ٣ ) ثانی اولی  
العزم کزین خلیل الله  
اولمخين حبيب الله نصره  
افضل جميع انبياء و مرسلين  
کندولرندن صكره کلان  
جميع انبياء بالاتفاق بونلرك  
نسلندن اولمخين ابو الانبياء  
ديمکله مسمى ايتديلرقرآن  
عظيمده بونلره حلیم و رشید  
واواه و منیب و قانت  
و خیف و شا کرو صديق  
وصالح دينوب اجتبا  
واصطفا ايله و ذمت همته  
التزام ايتديكي اداء عبادتي  
و تحمل بلياتي بالتقام ايضا  
ايله مدح و ثناء بيوريلوب  
بشفقة انبياء بومر تبه مدوح  
اولما مشدر ( مرآت كائنات )  
( ٤ ) المستريح من العباد من  
اطلعه الله تعالى سر المقدر  
لانه يرى ان كل مقدور يجب  
وقوعه في وقته المعلوم و كل

ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب او الانتظار لما لم يقع ( تعريفات سيد ) ( بالتوحيد )



بالتوحيد ولكن يمجّد الرسالة فانه لا يكون مسلماً بقوله لا اله الا الله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمداً رسول الله كان مسلماً وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمداً رسول الله الى العرب دون بني اسرائيل فهذه الفرقة لا يكون احد منهم مسلماً باتيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم انى مسلم او مؤمن لم يكن بذلك مؤمناً او مسلماً لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ماهم عليه ( فلا بد ) ومعنى بدمن لا بد فعل من التبديد وهو التفريق ( من بيان الفرق بين معرفة الاحكام ٢ واستيقانها ) اى الاحكام ( وبين التصديق بها ) اى بالاحكام ( واعتقادها ليصح كون الثانى ) اى التصديق ( ايماناً دون الاول ) اى معرفة الاحكام ( ٣ ) والمذكور فى كلام بعض المشايخ ( هذا اشارة الى الفرق ) ( ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو ) اى ربط القلب ( امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا ) اى لاجل انه كسبي ( يشاب عليه ويجعل ) اى التصديق ( رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما ) وفى ربما لغات ضم الراء وقحمها مع التشديد والتخفيف وبناء التأنيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وقحمها وما كلفة عن الجر فيجوز دخوله على الفعل ( يحصل بلا كسب كن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفه انه جدار او حجر ) فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لا يكون الا بالاختيار والكسب فقط ( وهذا ) اى ما ذكر من الفرق ( ما ذكره بعض المحققين ) كصاحب التوضيح ( من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك ) اى نسبة الصدق الى المخبر ( فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة وهذا ) اى القول بان للنفس فعلاً اختيارياً هو ربط القلب بنسبة الصدق الى المخبر ( مشكل لان التصديق من اقسام العلم ٥ وهو من ٦ الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية ) فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية ( لانا اذا تصورنا النسبة ) هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية ( ٧ بين الشئيين ٨ وشككنا فى انها ) اى النسبة ٩ ( بالاثبات

(٢) الدينية

(٣) اى الفرق

(٤) الذى ذكره

فى التصديق

(٥) العلم اما تصور واما

تصديق

(٦) جلة

(٧) العالم حادث

(٨) كتصورنا نسبة القيام

الى زيد بدون نفي واثبات

وهو معنى تصور النسبة

الحكمية (عرس)

(٩) المتصورة

(٢) من حال تلك النسبة بعد إقامة البرهان ﴿٢٦٨﴾ انما هو الكيفية التي هي

او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا ٢ هو الاذعان والقبول وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق (لذلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات ٣ والايقاع ٤ نعم) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية واذا كان الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه فاجاب بقوله نعم (تحصيل تلك الكيفية ٥ يكون بالاختيار) وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (٦ في مباشرة الاسباب) المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل (وصرف النظر اليها ورفع الموانع) من الشك وغيره (ونحو ذلك) تحقيقه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثاني فعل بلا شك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني (٨ وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان) اى التكليف بالايمان انما هو لكون اسبابه اختياريا (وكأن هذا هو المراد بكونه) اى التصديق (كسبيا واختياريا) اى المراد به كون اسبابه اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح ذوالوجهين فلذا اتى بكلمة التشبيه (ولا تكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) اى لا تكفى المعرفة في الايمان بدون التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لا بد من التصديق (نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك) اى يكون المعرفة المذكورة تصديقا (لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك اى المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن (وحصوله) اى حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هذا المعنى التصديق حاصل لبعض الكفارس المعاندين المستكبرين مع انه ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصوله (للكفارس المعاندين المستكبرين ممنوع) يعنى لانهم لا يسمون ولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول) اى ولو سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين (فكفر

الاذعان والقبول) (عرس) (٣) والنفي والانتزاع (٤) وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع التصديق المنطقي الذى هو الاغوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجعود الباطنى والتبرى عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما فى نفس التصديق كما اذا حصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتقليب الحديقة واما فى جملة مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعده مكلف بجملة مقرونا بذلك الترك (حاشية كمنبوى على الجلال وكنقرى) (٥) تصديق (٦) الواقع (٧) قوله رب هذا الاعتبار اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير الكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا فى مقولة الفعل (خيالى)

(يكون)

(٢) يعني ان حصول التصديق ﴿٢٦٩﴾ بالقلب لا يكفي في حصول الايمان الشرعى بل لابد


من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس بما هو من امارات الكفر واذا كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبي وثبوت صفة الكفر تختلف شرط اعتبار الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بجعل الشرع (ابن العرس) (٢) فاسر باهلك يقطع من الليل وفيه دليل على انه ببركة المحسن ينجو المسي فان القرية مادام فيها المؤمنون لم يهلك (شيخنا زاده) (٣) قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين انرسل عليهم جارة من طين مسومة عند ربك للمسرفين (الآية (في سورة الذاريات)

(٤) في قرى قوم لوط

(٥) سواء قلنا باتحادهما مفهومهما او في الصدق (عرس)

(٦) تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (خيالى)

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار ٢ وهما من علامات التكذيب والانكار ﴿والايمان والاسلام واحد﴾ لان الاسلام هو الخضوع قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع فى البدن والخشوع فى البصر والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل (والانقياد) هذا يعنى انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله (بمعنى قبول الاحكام) الشرعية (والاذعان) خصه بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اى القول والاذعان (حقيقة التصديق على ماصر) والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين (ويؤيده) اى يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا (قوله تعالى ٣ فاخرجنا من كان فيها ٤ من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) هذه الآية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد ٥ فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عليه الصلاة والسلام هذه الآية نزلت فى حق قوم لوط عليه السلام حين امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم (وبالجملة ٦ لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعى بوحدتهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد فى الذات لا لترادف (وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تعارضها بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (لما ذكر فى الكفاية من الايمان) من بيان ما (هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا) اى الانقياد (لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران) حاصل ما بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو بمعنى قبول الاحكام الشرعية التى هى الاوامر والنواهي والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد فى المفهوم الذى هو مراد المشايخ (ومن اثبت التغاير) اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اى لمن اثبت التغاير (ما حكم) ما استفهام (من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها ظهر) جزاء لقوله من اثبت (بطلان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير

(٥) اختلف العلماء في الايمان والاسلام متحديان ام متغايران فذهب المحققون الى انهما متغايران وهو الصحيح وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجهور  ٢٧٠  المعتزلة الى ان الايمان هو الاسلام

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) يعني صدقنا (قل لم تؤمنوا) يعني لم تصدقوا في السر كما صدقتم في العلانية (ولكن قولوا اسلمنا) يعني دخلنا في الانقياد مخافة القتل والسبي (صرح في تحقيق الاسلام بدون الايمان) يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين لامرك في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلّا كانا مؤمنين قبل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثاني سؤال الثبات كما في اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير (قلنا المراد ان الاسلام المعبر في الشرع) اي الانقياد الظاهر والباطن (لا يوجد بدون الايمان وهو) اي الاسلام (في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ وقوله بمعنى الانقياد الظاهر خبره (من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان) حاسل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوي وهو التصديق وشرعي وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه وكذا الاسلام له معنيان لغوي وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعي وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذي اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوي والايمان الذي نفى عنهم هو الايمان الشرعي فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعي ومراد المشايخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعي والآية تدل على تغايرها (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير بينهما (قوله عليه الصلاة والسلام) حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي) فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات (قلنا المراد به) اي بقوله عليه الصلاة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك) اي ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم) القوم في الاصل مصدر قام نعت به فشاخ في الجمع اوجع لقائم كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء

والاسمان مترادفان شرعا قال الخطائي والصحيح ان المسلم قديكون مؤمنا في بعض الاحوال دون بعض والمؤمن مسلم في جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حلت الامر على هذا استقام لك تأويل الآيات ولم يختلف شيء منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المراد مسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن وقديكون صادقا في الباطن غير منقاد في الظاهر قلت هذا الشارح الى ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا كما صرح به بعض الفضلاء والحق ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الايمان ايضا قد يوجد بدون الاسلام كمن في شاطئ الجبل اذا عرف الله بعقله وصدق بوحدته وكذا في الكافر اذا اعتقد جميع ما يجب به الايمان ومات فجأة قبل الاقرار والعمل والحاصل ان بيان

النسبة بين الاسلام والايمان بالمساواة او بالعموم والخصوص موقوف على تفسير (وفدوا) الايمان (عني في شرح البخاري ملخصا)

(٣٧) معنى الحديث شعب ٢٧١ لايمان هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه

بضع وسبعون شعبة لانه  
لو كان الايمان نفسه كذلك  
لكان اماطة الاذى عن الطريق  
داخلة في الايمان وليس كذلك  
(شرح طوالع)

(٤) الحياء شعبة من الايمان  
(الحديث)

(٥) الظاهر ان صح ههنا

بمعنى ثبت كما في قوله صح  
عند الناس اني عاشق فحينئذ

يصح مقابلة صح بقوله

ولا ينبغي الخ ولو سلم ان صح

بمعنى خلاف الباطل فقوله

لا ينبغي حينئذ بمعنى ولا يصح

فلا كلام في المقابلة بينهما

واما الصور التي ذكر الشارح

جواز الاستثناء فيها فلا ينبغي

هذه الكلام لانه حينئذ يكون

مفيدا بما اذا لم يرد به تلك

الصور مثل التبرك بذكر الله

وغیره لكن الشارح ادرج

تلك الصور في قول المصنف

وحل قوله ولا ينبغي على

خلاف الاولى فعنده يكون

قول المصنف صح بمعنى

الاولى والافضل فالمقابلة

حينئذ بينهما موجودة

(حاشية كنتري)

(وفدوا) صفة قوم اى اتوا واجتمعوا على سبيل صاحب الرسالة (عليه) اى  
على النبي (اتدرون) مقول قال (ما الايمان بالله وحده) سأل عن ثمرة  
الايمان لاعن اركانه (فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتاء  
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المظنم) اى من مال الغنمة (الخمس)  
فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا ينبغي كون حقيقة الايمان هو التصديق  
فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى جبرائيل عليه السلام  
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر الجماعة فقال ما الايمان فاجاب  
النبي عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله  
وبالقدر خيره وشره ثم قال ما الاسلام فاجاب النبي عليه الصلاة والسلام  
ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث وهذا التفصيل في السؤال والجواب  
صريح في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف  
المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كتاب الله مرارا ولولا  
التغاير لما جاز العطف (وكما قال عليه الصلاة والسلام الايمان بضع) البضع  
بكسر الباء ما بين الثالث الى التسع من البضع وهو القطع او من اثني عشر الى  
عشرين (٢ وسبعون شعبة ٤) انشعبة الطائفة من الشئ وغصن من الشجر  
والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق في الجبل وبالفتح القبيلة (اعلاها  
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى) اى ازالة المؤذى (عن الطريق)  
والف ادنى متقلبة عن واولانه من دنا يدنو الاذى تصرف على وجوه  
فتارة يعتبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة عن الاحقر والارذل  
فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالا بعد وتارة عن الاول  
فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو في القدر لانه مقابل بالافضل والمراد  
بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور  
بل تكثير الثمرات او يراد حصرها في انواعها (واذا وجد من العبد التصديق  
والاقرار صح هـ له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان وهو التصديق  
(ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله) لانه اى لفظ ان شاء الله (ان كان للشك  
فهو كقر لا محالة) لان الشك يناهى التصديق (وان كان للتأدب) اى لرعاية

الادب مع الله تعالى (واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اولئك في العاقبة والمآل لافي الآن والحال) اى لاشك في الآن والحال ٢ والآن زمان يقع فيه كلام المتكلم وبني الآن ٣ تتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يشمع مجردا عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف في كونه زمانا موجودا بجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الآن معه والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد صلى الآن مع ان بعض صلاته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب الآن فيكتب مضارع في معنى الحال وجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها (اولئك برك) بذكر الله تعالى او التبرى عن تركية نفسه والاعجاب بحاله) عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان كل للتأدب الخ (تركه) اى ترك ان شاء الله تعالى (لانه يوههم بالشك) قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قدي يحسن من متكلم دون آخر \* وروى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول (السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون) مع ان الحقوق مقطوع (ولهذا) اى ولاجل الوهم (قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك) في الآن والحال (فلا معنى لنفي الجواز كيف) اى كيف يكون للنفي معنى (وقد ذهب) اى والحال قد ذهب ٦ (اليه) اى الى الجواز (كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا) اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشبابة حاصلة متحققة في هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف بها ان شاء الله فلم جاز ان يقول المتصف بالايان في هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شئ حقيق معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما جاء به من عند الله فاحاب بقوله وليس هذا (مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشبابة

( ليس )

(٢) الآن وجد البناء فيه شبهه الحرف في عدم التصرف بنزع اللام وبالتثنية والجمع والتصغير او تضمنه معنى اسم الاشارة او حرف التعريف (نتائج)

(٢) الآن حال وزنده ايحده حاضر اولديفك وقتك اسميدر ظرف غير متمكندر معرفه واقم اولسدر وبوكالف ولام تعريف ايحون داخل اولدى زيرامو صوعى اولان وقت حاضرده مشاركي يوقدر كه تعين موجب اوله پس النجم والذى كى اولور لفظه جلاله ده اولان الف ولام دخى بوقيلدن اولقى اسلدر زيراحق جل وعلا اعرف المعارفدر (اوقيانوس) (٣) على الفتح (٤) مع قطع النظر عن معنى الشرط (٥) يقال لا يجوز (٦) روى ان عبد الله ابن مسعود كان يقول ذلك وهو ظاهر الرواية عن الامام الشافعى (ابن عرس) (٧) انه روى عن



ليس من الافعال المكتسبة ٢) فلا يتصور فيه الشك ( ولا بما يتصور البقاء عليه ) اى على الشباب ( فى العاقبة والمال ولا بما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله ) فانهما اى الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة والزهد بمعنى الترك يقال زهد فى الامر اذا عرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه وان كان بعدها عن معناه اعرض عنه ٣) وذهب بعض المحققين ٤ الى ان الحاصل للبعد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف ( لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة ) وحصول التصديق الكامل المنجى ( عن العذاب ) المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو فى مشيئة الله تعالى ) قوله وحصول التصديق مبتدأ قوله انما هو مشيئة الله تعالى خبر فثبت ان يقول انما مؤمن ان شاء الله على ان حصول التصديق الكامل المنجى لا يكون الا فى مشيئة الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه فى الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان يقال كاله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة ( ولما نقل عن بعض الاشاعرة ) اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعري ( انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله ٥ بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والمعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما يشير اليه بقوله تعالى ٦ فى حق ابليس وكان من الكافرين ) قالوا ان ابليس حين كان معيلا للملك كان كافرا وكان المحابة مؤمنا حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمى ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابي عبيدة وقال غيره وهو افعيل من ابلس يلبس اذا يأس وكذا قال ابن عباس فى رواية ابى صالح انه ابلسه من رجته وكان اسمه عزرايل ويقال عزرايل وانما لم ينصرف لانه لما سمى له فاستثقل ( وبقوله ٧ عليه الصلاة والسلام السعيد

- ( ٢ ) للعبد بخلاف الايمان  
لانه وان لم يكن فى حد ذاته  
مكتسبا لكنه مكتسب  
بواسطة مباشرة اسبابه  
كأمر تقديره (ابن العرس)  
( ٣ ) من رغب عن سنى  
فليس منى  
( ٤ ) امام الحرمين  
( ٥ ) لا بالنظر الى الايمان  
الحاصل فى الحال بل بناء  
على ان العبرة بالخ (عرس)  
( ٦ ) فى اول سورة البقرة  
( ٧ ) اى على ما يشير اليه  
بقوله عليه السلام الخ

من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ٢) توجيهه ان من سعد في بطن امه لا يضره الكفر الظاهر لان عاقبته تكون بالايمان البتة لتعاق علم الله بايمانه ومن شقي في بطن امه لا ينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر في آخر عمره لتقدير الكفر عليه (اشار) جواب لما (الى ابطال ذلك) اى المنقول عن بعض الاشاعرة (بقوله) والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر قال بعض الحكماء علافة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت والموقف اى نسيان الوقوف بين يدي الملك عز وجل والتغير يكون على الشقاوة والسعادة دون الاسعاد والاشقاء وهما (اى الاسعاد والاشقاء) من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة ونفس التكوين صفة لازمة لا تبدل كما (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما ان القديم لا يكون محالاً لحوادث والحق انه لا خلاف بين الاشاعرة وبيننا في قوله انا مؤمن حقاً وقوله انا مؤمن ان شاء الله (في المعنى) اى النزاع نزاع لفظي (لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى) من الايمان والسعادة (فهو حاصل في الحال) فحينئذ لا يكون انا مؤمن ان شاء الله جائزاً بهذا الاعتبار (وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات) وهو الايمان الكامل وايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم كماله والثاني يتمر حصوله في العاقبة (فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال) فحينئذ يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاشاعرة يعتبرون هذا القول (فن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقاً (اراد الاول) اى مجرد حصول المعنى (ومن فوض الى مشيئة الله تعالى) كالاشاعرة بقوله انا مؤمن ان شاء الله (اراد الثاني) اى ما يترتب عليه النجاة وفي ارسال الرسل (لما فرغ من الالهيات واحوال الآخرة شرع الآن الى النبوة والاحوال المتعلقة بالسمال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد (وهو ايصال الخبر من الله تعالى الى العبد) بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقه (اى من مخلوق الله تعالى) (ليرى) اى

(٢) قال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان خلق احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فيؤمر باربعة كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقى او سعيد ثم ينفخ فيه الروح فوالذى لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها صدق رسول الله فقد صرح النبي عليه السلام بان العبد يكون مؤمناً او كافراً في ظاهر الحال والمبرة انما هي بالخاتمة المبنية على الفاتحة فالكل متفقون في ذلك لا يتصور منهم نزاع (خاشية كنز قروي)

(٢) قال الأشاعرة لا يجوز تعليل ﴿٢٧٥﴾ أفعاله تعالى بشئ من الأغراض والاعمال الفاسدة ووافقهم

يزيل الله تعالى (بها) أي بالسفارة (عليهم) أي علل ذوي الالباب  
 (فما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى  
 الرسول والنبي في صدر الكتاب) (حكمة) أي مصلحة وعاقبة جيدة (العاقبة  
 الحنة وقيل النصر والظفر يشير إلى أن الأفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح  
 واختلف العلماء ٣ في أن التعليل واجب أو جائز بناء على مسألة وجوب  
 شئ على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف في جواز التعليل وعدمه  
 فإن الأشاعرة منعوها جوازها فقالوا المصلحة إما تنفع نفسه وهو محال أو تنفع غيره  
 ونفع الغير كان أولى بالنسبة إليه تعالى مستكملا به وإذا لم يكن أولى له لم يكن  
 باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا أن نفع الغير يصلح باعثا لله تعالى  
 على الفعل وإن لم يكن أولى بالنسبة إليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين  
 غير مبرهن ودعوى الضرورة مشككة فالأولى أن يختار كون الفرض أولى  
 بالنسبة إليه تعالى واستكماله تعالى بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تعالى  
 حين أوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمرؤية على ما نطق به  
 قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون أي ليعرفون هو  
 كالإضافي يجوز تجرده وخلو عنه (وفي هذا) أي في قوله إرسال الرسل  
 (إشارة إلى أن إرسال واجب) لا يعنون بكونه واجبا أنه يجب على الله  
 تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه (لا بمعنى الوجوب على الله تعالى)  
 أي لا الوجوب العقلي حتى لا يقدر على عدم إرساله ولا الوجوب الشرعي  
 حتى يأثم بترك إرساله (بل بمعنى أن قصية الحكمة) أي مقتضى الحكمة  
 تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) أي الإرسال (بممتنع) عطف  
 على قوله واجب زعمت طائفة أن البعثة محال لأن المبعوث لابد وأن يعلم  
 أن مرسله هو الله تعالى ولا سبيل إلى العلم به إذ العلم له كان من لقاء الجن  
 اجيب بأن المرسل ينصب له دليلا على ذلك أو يخلق فيه علما ضروريا  
 (كما زعمت السنية والبراهمة) قال البراهمة في العقل كفاية عن البعثة لأن  
 ما حسنه العقل فحسن وما قبحه ففحش وما لم يحكم فيه بشئ يفعله عند الحاجة  
 وجوابه يظهر من فوائد البعثة (ولا يمكن) أي إرسال الرسل ليس بممكن  
 (يستوى) صفة ممكن (طرفاه) أي الوجود والعدم لأن الحكمة ترجح

على ذلك جهابذة الحكماء  
 وطواف الالهيين وذهب  
 المعتزلة إلى وجوب تعليلها  
 وقالت الفقهاء لا يجب ذلك  
 لكن أفعاله تعالى تابعة  
 لمصالح العباد تفضيلا  
 وأحسانا وأما في إثبات  
 مذهبا بغير ما بينا من أنه  
 لا يجب عليه شئ فلا يجب  
 حينئذ أن يكون فعلا معللا  
 بغرض ولا يتبع منه شئ  
 ولا يقبح أن يخلو أفعاله  
 عن الأغراض بالكلية  
 وجهان أحدهما أنه لو كان  
 فعله لغرض من تحصيل  
 مصلحة أو دفع مفسدة  
 لكان هو ناقصا لذاته  
 مستكملا بتحصيل ذلك  
 الفرض لأنه لا يصلح غرضا  
 للفاعل إلا ما هو أصح له  
 من عدمه وذلك لأن  
 ما استوى وجوده وعدمه  
 بالنظر إلى الفاعل أو كان  
 وجوده مرجوحا بالقياس  
 إليه لا يكون باعثا على الفعل  
 وسببا لأقدامه عليه  
 بالضرورة فكل ما كان

غرضا وجب أن يكون وجوده أصح للفاعل وهو معنى الكمال فإذا كان الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بعدمه

جانب الوجود (ذهب اليه بعض المتكلمين) وهم الاشاعرة وهم الذين  
منعوا تعليل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتغل على الحكم  
فالحكمة غير باعثة له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل  
هم الذين اوحى اليهم بجبرائيل عليه السلام والانباء هم الذين لم يوح  
اليهم بجبرائيل عليه الصلاة والسلام وانما اوحى اليهم بملك آخر او اروا  
في المنام او بشئ آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة  
والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر باستعمال ماظهر في درجة النبوة قبل  
ان يجي بجبرائيل عليه السلام بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه  
زلة وصغيرة كما فعل داود عليه الصلاة والسلام في تزوج امرأة اوريا من غير  
انتظار الوحي بجبرائيل عليه السلام وكان ذلك منه زلة ولما كان محمد عليه  
الصلاة والسلام انتظر الوحي بجبرائيل عليه السلام في تزوج امرأة زيد  
ولم يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكر في شرح الفقه  
الاكبر (ثم اشار) المصنف (الى وقوع الارسال) بقوله وقد ارسل الله  
رسلا من البشر الى البشر (وفائده) بقوله مبشرين ومنذرين (وطريق  
ثبوتها) بقوله وايديهم (وتعيين بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبياء  
عليهم السلام آدم عليه السلام (فقال) وقد ارسل الله رسلا من البشر  
الى البشر مبشرين بالبشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور في البشرية  
ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعمري  
من بشرني بقدوم ولدي فهو حر فاخبره فرادى عتق اولهم ولو قال  
من اخبرني عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى  
التهكم (لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب) ومنذرين (لاهل الكفر  
والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك) اي البشارة بالجنة الى آخره  
(مما لا طريق للعقل اليه) عن غير انباء النبي (وان كان) اي وان كان  
للعقل طريق اليه (فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد)  
اي لا يحصل على كثيرين (ومبينين للناس) روى عن ابن عباس رضي الله  
تعالى عنهما انه قال انما سمي الانسان انسانا لان الله تعالى عهد اليه ففسي  
يعني ترك ٣ وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم

(او انس)

فان قيل لانسلا الملازمة  
الغرض قديكون عائدا  
الى الفاعل وقد يكون عائدا  
الى الغير اذ ليس كل من  
يفعل لثرض يفعل لغرض  
نفسه بل ذلك في حقه تعالى  
محال لتعاليد عن التضرر  
والانتفاع فتعين ان يكون  
غرضه تعالى لعباده وهو  
الاحسان اليهم ولا محذور  
في ذلك قلنا نفع غيره  
والاحسان اليه ان كان  
اولى بالنسبة اليه تعالى  
من عدمه جاء الالتزام لانه  
تعالى يستفيد حينئذ بذلك  
النفع والاحسان ما هو  
اولى به واصح له وان  
لم يكن اولى بل كان مساويا  
او مرجوحا لم يصلح ان يكون  
غرضنا

(مواقف مع شرحه)

(٢) اي طريق الى معرفة

بعض (٣) اول ناس

اول ناس

( ٣ ) اى الاحكام الشرعية ٢٧٧ بعض منها ممكن جائزا كان او مباحا وبعض منها

واجبات كالصلاة والزكاة ونحوها وبعض منها ممتنع كالزنا ونحوه ( ٤ ) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر من السياسات الكاملة والاخلاق العظيمة المؤدية الى النجاة فى الآخرة ولا شك فى ذلك لكن منهم من اهتدى بهدائه وانتفع بدلائله ومنهم من لم يقبل هدايته وبقي فى حيرته وضلالته فالتصور انما هو من القوابل وقد بوجه كونه عليه السلام رحمة للعالمين بانهم امنوا بدعائه من الخسف والمسح وانت خير بانه لا يناسب سوق الكلام اذ سوق الكلام كونه عليه السلام رحمة لهم بالنظر الى بيان امورهم الدينية والدنيوية وهدايتهم الى السعادة الابدية وظاهر ان مثل الامن من الخسف والمسح من قبيل الامور الزائلة والحكمة فى ارسال الرسل ليس الانظيم امور دنياهم ودينهم ( خيالى مع كنفه وري )

او انس بمعنى ظهور لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سمووا بشرا كما سمي الجن جانا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انسان وانس واناسى فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف السين والهمزة لا يكاد يجمع بينهما فالايقال الاناسى وقوله ان المنسايا يطلعن على الاناسى الآمنيا

شاذ ما يحتاجون اليه من امر الدين والدنيا فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعده فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول ( اى الجنة والثواب ) والاحتراز عن الثانى ( اى النار والعقاب ) مما لا يستقل به العقل قوله وتفاصيل مبتداً ومما لا يستقبل خبره ( وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ) اى النباتات النافعة والنباتات الضارة \* روى انه كان ينبت فى محراب سليمان عليه الصلاة والسلام كل يوم نبات يقول اتادواء علة فلان ودواء اكلى لكذا وقيل ان الاجسام النافعة فى الآخرة والضارة فيها هى الحلال والحرام ( ومما يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما ) اى النافعة والضارة ( وكذا جعل القضايا منها ٣ ما هى مكنت لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ) كاعداد الركعات واوقات الصلاة واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ( ومنها ما هى واجبات او ممتنعات ) نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع ( لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به تعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحته ارسال الرسل لبيان ذلك ) اى الجنة والثواب والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة ( كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ) اما رحته للمؤمنين فظاهر واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسح وقد فعل لمن قبلهم ( وايدهم ) اى الانبياء عليهم السلام ( بالمعجزات الناقضات للعادات ) كالعلم بالمغيبات وكلام الجحادات والمشي على الماء \* فان قيل المعجزات مشبهة بالسحر فلا يوثق بها \* قلنا لا يشبهه لوجود الفرق بينهما من وجوه احدها ان التعليم والتلميذ لهما مدخل فى السحردون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالحكم واقتراح المقترحين بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشعب الجماعة الكثيرة من الطعام  
اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لا تروج الا  
في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة (جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف  
العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى) اى طلب معارضة (المنكرين  
على وجه) متعلق بظهور (يعجز المنكرين) والضمير في يعجز عائدا الى امر  
٧ (عن الاتيان بمثله وذلك) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات  
(لانهم لا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله) اى قول النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم (ولما بان) اى ظهر (الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب  
وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه) اى النبي (بطريق جرى العادة  
بان الله تعالى) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة (يخلق العلم بالصدق) اى  
بصدق النبي في دعواه (عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم في نفسه  
ممكنا وذلك) اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة (كما اذا دعى احد بمحضر)  
اى بمجلس (من جماعة انه) اى احدا (رسول هذا الملك اليهم) اى الجماعة  
(ثم قال احد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات  
ففعل) اى الملك (يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه) اى احد  
(في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى) هذا تعليل  
لقول القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعى (بمعنى التجويز العقلى  
لا ينافي حصول العلم القطعى كما قلنا بان جبل احد لم ينقلب ذهابا مع امكانه  
في نفسه فكذا ههنا) اى في قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي دعوى  
احد بمحضر (يحصل العلم بصدقه) اى بصدق الرسول (بموجب  
العادة لانها) اى العادة (احد طرق العلم كالحس ولا يقدر في ذلك العلم)  
اى العلم القطعى (امكان كون المعجزة من غير الله او كونها) اى المعجزة  
(لا لغرض التصديق) اى لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق  
لارسل (او كونها) اى المعجزة (لتصديق الكاذب) اضافة التصديق الى  
الكاذب اضافة المصدر الى المفعول (الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية)  
اى الاحتمالات العقلية التى لا تنافي العلم القطعى (كما لا يقدر في العلم

(الضرورى)

(٧) وعلى دقائق العلوم  
الالهية واحوال المبدأ  
والمعاد ومكارم الاخلاق  
والارشاد الى فنون الحكم  
ومصالح الامم على ما يظهر  
للمتدربين ويتجلى للمتفكرين  
وعند الكثيرين الصرفة  
وهي ان الله تعالى صرف  
العقول عن المعارضة مع  
القدرة عليها ورد ذلك اما  
اولا فلان فصحاء العرب انما  
يتعجبون في حسن نظمته  
وبلاغته وسلاسته وجزالته  
ويرفعون رؤسهم عند سماع  
قوله تعالى (وقيل يا ارض  
ابغى ماءك وياسماء اقلهى)  
وقيل وجه الاعجاز كونه  
على اسلوب غريب مخالف  
لما عليه كلامهم ورد بان  
خرافات مسيلة مثل ما نقل  
عنه الفيل ما القيل وما ادراك  
ما القيل له ذنب وشيل  
وخرطوم طويل وقيل  
اشتماله على دقائق العلوم  
والحكم والمصالح الخ  
(حاشية كنزى جلد ثانى)



(هـ) وفي شرح المواضع اذ دلالة ٢٧٩ المعجزة على الصدق عادية لاعتمالية اذ العقلية لا يتصور فيها

انفكاك الدلالة كافي دلالة  
الفعل على وجود الفاعل  
بخلاف دلالة المعجزة حيث  
يتصور انها غير دالة على  
الصدق وصرح في المواضع  
وغيره بان معنى كونها  
عادية اجراء الله تعالى العادة  
بخلق العلم بالصدق عقيب  
ظهور المعجزة والعلم تارة  
يكون مع تجويز العقل  
كونه لا يكون كذلك  
في نفس الامر كافي العلم  
يكون الجبل حجرا وتارة  
يكون بدون ذلك كافي العلم  
بان الواحد نصف الاثنين  
اذ لا يجوز العقل انه لا يكون  
كذلك بحال مع القطع  
والجزم في كل منهما  
(ابن العرس)

(هـ) واعلم انهم يريدون  
بالعلم العادي ما يحتمل  
النقيض كالعلم بكون الجبل  
حجرا مع تجويز العقل  
انقلابه ذهباً ويريدون  
بالعلم العادي ايضا ما جرت  
العادة بان الله يخلقه بسببه  
الظاهري من حسن

الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر  
عدمها (اي الحرارة) لم يلزم منه محال (اعلم ان العلم القطعي اما عقلي  
نحو الكل اعظم من الجزء واما عادي هـ نحو النار محرقة وامكان خلافه  
قادر في الاول لا الثاني بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدر كمنار عمود  
كانت بردا على ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولم يقدر ذلك في القطع  
بان كل نار حارة (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخراهم محمد عليه الصلاة  
والسلام) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه (اي آدم) (قد امر)  
ونهى ٦ مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو (اي الامر) والنهي  
(بالوحي لا غير) اي لا بالسحر (وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته  
على ما نقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
فلانه ادعى النبوة وظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما  
اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به (اي  
بكلام الله تعالى) (البلاء مع كمال بلاغتهم فمعجزوا) اي البلاء  
(عن معارضته باقصر سورة منه) اي من كلام الله تعالى (مع تهالكهم) اي مع  
شدة حرصهم (على ذلك) اي على المعارضة (حتى خاطروا) اي اوقعوا  
(بمهمتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف) اي الاتيان بالمثل (الى المقارنة)  
اي المنازعة (بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الاتيان)  
فاعل لم ينقل (بشيء مما يدانيه) اي مما يقاربه اي كلام الله تعالى (فدل ذلك)  
اي المذكور من المعجزة والاعراض وعدم النقل (قطعا على انه) اي  
القرآن (من عند الله تعالى وعلم به) اي بكون القرآن من عند الله (صدق  
دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدر فيه) اي في العلم العادي  
(شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية) كعلمنا  
الموت عقيب القتل لانعلمنا بان الله تعالى يخلق الموت عيب القتل  
ان كان عدم الخلق ممكنا في نفسه \* اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظري  
لا يعلم الا بطريقتين احدهما كمال البلاغة وهو لبلاء سليقيا اي طيبيا  
او كسبيا والثاني عجز البلاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فمعجزوا  
عن معارضته تقرير للثاني واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات

او حدث او نظرسواء احتمل متعلقه النقيض اولا فالعادي بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثاني ففيه  
خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتأثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد (ابن العرس)

بقاؤه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين ( وثانيهما انه  
 نقل عنه ) اى عن النبي صلى الله تعالى عليه ( من الامور الخارقة )  
 بيان ما فى ما بلغ مقدم عليه ( للعادة ما بلغ القدر المشترك منه ) والضمير عائد  
 الى ما فى ما بلغ ( اعنى ظهور المعجزة ) اى القدر المشترك بين الامور  
 الخارقة هو ظهور المعجزة ( حد التواتر ) مفعول بلغ ( وان كان تفاصيلها )  
 اى الامور ( آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم )  
 بكسر التاء ( فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا ) اى ان كان  
 كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك فى كل واحد بلغ  
 حد التواتر ( وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته  
 بوجهين احدهما ما تواتر من احواله ) اى احوال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ( قبل النبوة ) اى ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقديمه على دعوة النبوة  
 فذكره هنا لدلائله على النبوة لالكونه معجزة ( وحال الدعوة وبعدها )  
 اى الدعوة ( واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمية واقدامه حين يحجبهم  
 الابطال ) جمع بطل وهو الشجاع ( ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جمع  
 الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال بحيث لم يجد اعداءه مع شدة  
 عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه ) اى فى حق محمد صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ( مطعنا ولا الى القدح ) فيه سبيلا فان العقل يحزم بامتناع باجتماع  
 هذه الامور فى غير الانبياء ) عليه السلام ( ولوجوز الاجتماع فالتمهيل  
 الى ابد الدهر مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه فى غير النبي  
 ( وان يجمع الله تعالى ) اى فان العقل يحزم بامتناع ان يجمع الله تعالى  
 ( هذه الكمالات فى حق من يعلم انه ) الضمير راجع الى من ( يفترى عليه )  
 اى على الله تعالى ( ثم يهلكه ) معطوف على ان يجمع ( ثلاثا وعشرين  
 سنة ) هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فثلاث وستون سنة  
 ( ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره  
 بعد موته الى يوم القيامة \* وثانيهما انه ) اى محمد صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ( ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم ) اى بين قوم غالب  
 ( لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين ) اى محمد عليه الصلاة والسلام

(٥) وهو كاف لنا فى اثبات

النبوة

(٦) قدح بالفتح منع ايتك

وكسند ايشنه خلل ويرمك

(اخترى)

(٣٠) قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادته في الحلال اذ لم يتزوج قبل (حاشية كنقروى  
(٣١) اى انه عليه السلام بين انتهاء ٢٨١ شرعية هذا الحكم اعنى الجزية وقت نزول

عيسى عليه السلام فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا فلا ينافي هذا كون نبينا خاتم الانبياء واما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه ونقول في دفع الايراد المذكور يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علقته فان علقته اخذ الجزية وقبولها انما هو الاحتياج اليها لاعطاء المساكر وتدير مصارفهم وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك لتماد البركات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة كما في سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم وذا من مصارف الزكاة كما قال الله تعالى وانما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم فلما اعز الله تعالى الاسلام وكثر اهله سقط

(لهم الكتاب والحكمة وعلّمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس من الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على دين كله كما وعد) بقوله ليظهره على الدين كله (ولامعنى النبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته) اى محمد عليه الصلاة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله عليه الصلاة والسلام لعل رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى عليه السلام الا انه لا نبي بعده (وانه مبعوث الى كافة الناس) لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الناس كافة (بل الى الجن والاناس) كما في سورة الرحمن وسورة الجن (ثبت) جواب اذا (انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص العرب كما زعم بعض النصاري) ولذا ورد في الفتوى انه من لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب) فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده) فلا يكون خاتم النبيين (قلنا نعم لكنه يشايح محمدا عليه الصلاة والسلام) اى يكون على شريعته كما قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا ما وسعه الاتباعى فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد ٣٠ في الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد عليه الصلاة والسلام \* قلنا قد بين نبينا ان شريعته هذه ستنتهى وقت نزول عيسى عليه السلام (ان شريعته قد انتهت فلا يكون اليه) اى الى عيسى عليه السلام (وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله ثم الاصح انه) عيسى عليه السلام (يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فامامته اولى) من المهدي لان عيسى عليه السلام نبي والمهدي ولي ولا يبلغ الولي درجة الانبياء (وقد ورد بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائة الف واربع وعشرون الفا والاولى

في زمن ابي بكر الصديق (خيالى مع كنقروى ملخصا)

(٧) قرآن عظيم الشانده اسم شريف لى بيان اولئان ٢٨٢ يكرى سكر بغير در ( وتلك

جنتا آتيناهم ابراهيم على  
قومه نرفع درجات من نشاء  
ان بك حكيم عليم ووهبنا  
له اسحق ويعقوب كلا هدينا  
ونوحا هدينا من قبل  
ومن ذريته داود وسليمان  
وايوب ويوسف وموسى  
وهرون وكذلك نجزي  
المحسنين وذكريا ويحيى  
وعيسى والياس كل من  
الصالحين واسماعيل واليسع  
ويونس ولوطا وكلا فضلنا  
على العالمين (سورة آل  
عمران) آدم ادرى نوح  
هو صالح ابراهيم اسماعيل  
اسحق يعقوب يوسف  
ايوب شعيب لوط يحيى  
زكريا موسى هارون داود  
سليمان يونس الياس اليسع  
ذوالكفل عيسى محمد  
صلوات الله عليهم (٢٨)  
عنير لقمان ذوالقرنين  
بو اوجى مختلف فيه در  
(٩) لان دلالة قطعية  
فتقولنا فى الكيس مائة درهم  
دال على انه لا يكون فيه  
اكثر من ذلك ولا اقل

(ابن عرس)

ان لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك (٢)  
يعنى سميناهم لك فانت تعرفهم ( ومنهم من لم نقصص عليك ) يعنى  
لم نسهم لك ( ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم )  
ان ذكر عددا اكثر من عددهم ( او يخرج منهم ) من هو منهم ان ذكر عددا اقل  
من عددهم يعنى ان خبر الواحد ( اى الحديث الذى سبق ذكره وهو  
قوله عليه الصلاة والسلام مائة الف واربع وعشرون الفا وقوله ما ثنا  
الف وعشرون الفا ( على تقدير اشتقاله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول  
الفقه ) من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع ( لا يفيد  
الا الظن فلا عبرة بالظن فى باب الاعتقادات ) احتراز عن المعاملات كالبيع  
والشراء ( خصوصا اذا اشتغل على اختلاف رواية كان القول بموجبه ) اى  
بموجب الحديث ( مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء  
لم يذكر للنبي عليه الصلاة والسلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي  
من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على اسم العدد اسم خاص فى مدلوله  
لا يحتمل ٩ الزيادة ولا النقصان ( وكلهم كانوا مخبرين بمبلغين عن الله تعالى  
لان هذا ) اى كونهم مخبرين ومبلغين ( معنى النبوة والرسالة ) صادقين ناصحين  
لئلا يبطل فائدة البشارة والرسالة ( وفى هذا ) اى فى كون الانبياء صادقين ( اشارة  
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق باخبار الشرائع )  
اى فى خبر الذى يتعلق باخبار الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلاة وغيره ( وتبليغ  
الاحكام وارشاد الامة امامها ) اما كونهم معصومين عمدا ( فبالاجماع  
واما سهوا فمند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر ) اى جميع ( الذنوب  
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا  
عن تعدد الكبائر ) اى معصومون عن قصد الكبائر ( عند الجمهور خلافا  
للحشوية ) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصنائرهم الذين جعلوا  
حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كترك الفرض ( وانما الخلاف )  
بين الجمهور والحشوية ( فى ان امتناعه ) اى تعدد الكبائر ( بدليل السمع )  
قال القاضى من الاشاعة العصمة فيما وراء التبليغ لا تجب عقلا ادلا دلالة  
للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع ( او العقل ) وبه

( قالت )

(٧) اى التلبس بشعاره  
 (٨) فى الجملة (٩) ان هذا  
 اخى بالدين او بالضيعة له  
 تسع وتسعون نجمة ولى  
 نجمة واحدة هى الاثني  
 من الضأن وقد يكفى بها  
 عن المرأة فقال اكفلنيها  
 ملكنيها او عزنى فى الخطاب  
 غلبنى بمخاطبته اياى حاجة  
 قال لقد ظلمك بسؤال  
 نعمتك الى ناعجه الخ وظن  
 داود انما افتناه ابتليناه بالذنوب  
 فاستغفر ربه وخر راكعا  
 ساجدا على تسميته السجود  
 ركوعا لانه مبدؤه واناب  
 ورجع الى الله بالتوبة وما  
 روى ان بصره وقع على  
 امرأة فعشقها وسعى حتى  
 تزوجها وولدت منه سليمان  
 ان صح قلعله خطب  
 مخطوبته او استنزله عن  
 زوجته وكان ذلك معتادا  
 فيما بينهم وقد وصى الانصار  
 المهاجرين بهذا المعنى وما  
 قيل انه ارسل اوريا  
 الى الجهاد مزارا وامر  
 ان يتقدم حتى قتل فتزوجها  
 هز ووافترء (قاضى فى سورة  
 ص شيخزاده)

قالت المعتزلة بناء على اصلهم فى وجوب رعاية الاصالح (واما سهوا) اى  
 ارتكاب الكبائر سهوا (فجوزه الاكثرين واما الصغائر فيجوز عمدا عند  
 الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق) اى يجوز صدور  
 الصغائر اتفاقا (الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والنظيف) وهو  
 التقيص فى الوزن والكيل (بحجة لكن المحققين اشترطوا ان يذهبوا عليه)  
 اى على الذنب (فينتهوا عنه) اى عن فعل المعصية (هذا) اى المذكور  
 (كاه بعد العرض) اى بعد الوحي (واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع  
 صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها) قبل الوحي وبعده (لانها  
 توجب النفرة المانعة عن اتباعها) اى اتباع الانبياء (فيفوت مصالحة البهثة)  
 وهو الاتباع (والحق منع ما يوجب النفرة كعهر) اى زنا (الامهات)  
 والهاء زائدة وكان اصله امات كما زيدت فى اراق ف قيل اهراق (والفجور)  
 اى الميل فقيل للكاذب والمكذوب والفسق فاجرلانه مال عن الحق  
 (والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة) اى طائفة من الروافض وهم  
 يقولون ان عليا رضى الله تعالى عنه ولى رسول الله ووليه من بعده والجماعة  
 يقولون الولاء بعد النبي عليه السلام لابي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان  
 ابن عفان وعلى بن ابي طالب رضى الله تعالى عنهم (صدور الصغيرة  
 والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) اى  
 خوفا عن الاكراه (اذا تقرر هذا) اى عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم  
 السلام (فانقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية ٨ فا كان منقولاً  
 بطريق الاحاد فردود) لانه لا يفيد اليقين كما روى ٩ ان داود  
 عليه السلام طمع فى امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية  
 وعن على رضى الله تعالى عنه من قال لها يجب عليه حد القذف بل الثابت  
 فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها اوسأل منه ان يطلق  
 زوجها وكان ذلك عادة فى عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على زلته فلما  
 تنبه استغفر الله به وخر راكعا واناب (وما كان بطريق التواتر فصرف  
 عن ظاهره ان امكن) قال مقاتل رضى الله عنه ان ابراهيم عليه السلام  
 قد كذب ثلاث كذبات واخطأ ثلاث خطيئات وابتلى بثلاث بليات وصادر

(٤) وقيل في ثمانين مائة ابراهيم عليه السلام في شهر ربيع الثاني ٢٨٤ هـ محرم الحرام في اليوم التاسع

وعمره الشريف (١٧٥)

وفي رواية

(من آيات كاشفات) (٢٠٠)

(٥) فان آياه وقومه كانوا

يبدون الاصنام والكواكب

فأراد ان يذهبهم على صلاتهم

ويرشدهم الى الخلق من

طريق النظر والاستدلال

وقوله هذا ربي على سبيل

الوضع اي على سبيل

التسليم صورة لاهل سبيل

الاخبار عن معتقده ائلا

يلزم صدور الكفر عن النبي

قبل البعثة او على وجه النظر

والاستدلال وانما قاله زمان

مراهقة واول اوان بلوغه

(قاضي مع شيخزاده)

(٦) اي ان لم يكن ذلك فانقل

من ذلك باسم المعصية

فمحمول على ترك الاولى

اذ ترك الاولى منهم بالنسبة

الى مراتبهم الشريفة مما سمى

ذنباً ومعصية فقد قالوا

حسنات الابرار سيئات

المقربين (ابن عرس)

(٧) محمول على كونه قبل

البعثة

منذلة واما الكذب فقوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة

حين قلت اخي واخطايا قوله بالنجم والقمر والشمس هذارى والبيسات

حين قذفت في النار واخنان في مائة وعشرين سنة والاصم يدعي الولد

وصدر عنه زلة حين دعا لايه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب

ولم يخطئ ولم يصدر عنه زلة لانه قال اني سقيم يعني ساسقم لان كل آدمي

مصيبه السقم او سقامة الحزن على عبادة قومه الاصنام وتكذيبهم وشتمهم

لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو

قوله ان كانوا ينطقون او بطريق المرض لابطاله وقوله لسارة اخي

فكانت اخته في الدين وقوله هذا ربي ه كان على وجه الاسترشاد لاهل

التحقيق ويقال كان ذلك القول على سبيل الانكار والزجر يعني امثل هذا

ربي واما دعاؤه لايه فلموعدة وعدها آياه وقد بين الله تعالى بقوله

وما كان استغفار ابراهيم لايه الا عن موعدة الآية (والا ٦

فمحمول على ترك الاولى) اي انه ليس بكذب ولا معصية بل هو ترك الاولى

(او ٧ كونه قبل البعثة) كما في قوله تعالى فقصي آدم ربه ففوى

فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة

وكافي قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم عقاب الله عنك

لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك

الاولى كاقيل حسنات الابرار سيئات المقربين (وتفصيل ذلك) اي تفصيل

ذلك الجواب الاجابى (في الكتب المبسوطة) اي في المطولات (ووافضل

الانبياء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اختلفوا في تفصيل آدم ومحمد عليهما

السلام قال بعضهم آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد

عليه السلام افضل من آدم فهذا اصح من الاول (لقوله تعالى كنتم) خطاب

لادم ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم (خيرامة الآية ولاشك ان خيرية الامة

يحسب كالهم في الدين وذلك) اي خيرية اممة محمد عليه السلام (تابع لكمال نبيهم

انبيى بجوته) وبقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر لى

واما قوله عليه السلام فلا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير

من موسى فتواضع منه (والاستدلال) على الافضلية (بقوله عليه السلام انا



( ٤ ) بل الاولى ان يستدل بكونه ﴿ ٢٨٥ ﴾ مبعوثا الى كافة الناس بل الى

والثقلين وبكونه خاتم النبيين  
وبكون شريعته باقية غير  
منسوخة وبقيام شهادته  
على جميع الامم يوم القيامة  
وبكون امته امة وسطا  
شهداء على الناس وغير  
ذلك من خصائص لا يوجد  
كل منها في سائر الانبياء  
عليهم السلام فضلا  
عن مجموعها واما قوله عليه  
السلام لا تفضلوني على  
يونس بن متى فقد وجهه  
الائمة بانه تواضع منه  
او قبل علمه بافضليته او نفي  
الافضلية في النبوة والرسالة  
على ما قال تعالى ﴿ لا نفرق  
بين احد من رسله ﴾  
( حاشية كنز عروى )  
فان قلت قوله تعالى ﴿ ان الله  
اصطفى آدم ونوحا و آل  
ابراهيم و آل عمران على  
العالمين ﴾ وفضلناكم على  
العالمين يدل على تفضيل  
انبياء بني اسرائيل على محمد  
عليه السلام قلت المراد منه  
العالمين الموجودين فتأمل  
فان قلت ان قوله عليه السلام  
انا سيد اولاد آدم الخ انما يدل  
على كونه افضل من اولاد

سيد اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف ٤ ) خبر الاستدلال ( لانه لا يدل على كونه  
افضل من آدم بل من اولاده ) وقيل المراد باولاد آدم جنس آدم  
كانه كالعالم بهذا الجنس ﴿ والملائكة ﴾ جمع ملائكة كالملائل جمع شمال والثناء  
لتأنيث الجمع اى التأنيث تأنيث الجمع وهو مقلوب مآلك من الاوكة وهى  
الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس وهم رسل الله او كما رسل اليهم  
واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة  
بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل  
باشكال مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى  
هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر  
مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شانهم  
الاستغراق في معرفة الحق والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفه في محكم  
تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة  
المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به  
القلم الالهى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤصرون وهم المدبرون  
اصرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية ﴿ عباد الله تعالى العالمون باسمه ﴾ على ما دل  
عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول لا يقال قولهم اتجمل فيهم ان ينسند فيها  
غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة في تقديم اهل  
المعصية على اهل العصمة في الخلافة الالهية والعجب ( وهم باسمه يعملون  
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون ) اى لا يعجزون و ﴿ لا يوصفون  
بذكورة ولا انوثة ﴾ اذ لم ترد بذلك اى بالاتصاف بالذكورة والانوثة ( نقل  
ولادل عليه عقل وما زعم عبادة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط  
في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم ) اى من الملائكة  
( قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ ) اى تبديل الصورة الى اقبح منها  
( تفريط ) خبران في الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط يستعمل في النقص  
( وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل  
صححة استثنائه منهم ) اى من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون  
الا ايايس اى خروا لآدم لان السجود لله حقيقة لا للعباد ولا دم تكرمة

آدم عليه السلام لا منه عليه السلام قامت المراد به جنس آدم فان آدم كالعالم لهذا الجنس ( شرح زنجاني )

(٣٧) واما انزل على الملكين وهما ملكان انزلا لتعليم سحر ٢٨٩ ابتلاء من الله للناس في الكفر

ظاهرة كالصلاة الى الكعبة والسجود الميل في اللغة قيل لم يكن ثمة وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء (قلنا لابل كان من الجن ففسق) اى خرج واعرض (عن امر به) فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقته لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن كما قال البعض (لكنه) اى ابليس (لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا) اى مستورا (فيما بينهم وسمع استشاؤه منهم تغليا) اى تغلب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت) جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان ٣ قد صدر عنهما الكفر والكبر فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامرهم فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت (فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبر ولا تمذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عليهم السلام على الزلة والسهو وكانا يعظمان الناس ويعلمان السحر) السحر فعل شئ يخيل لناظره انه فعل الشئ الفلاني وما فعله او يخيل انه قتل فلانا ولم يقتله وما شبه ذلك (ويقولان انما نحن فتنة) الفتنة من الافعال الذى تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي (فلا تكفر) اى لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة والدين كان الحكمة في انزالهما اذ السحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين ويلقون ماسمعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي النازل على الانبياء فالتة تعالى انزالهما الى الارض ليعلم للناس كيفية السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليد الاشارة بقوله انما نحن فتنة اى نعلمكم السحر لتصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب عن سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فاجاب بقوله ولا كفر (في تعليم السحر) قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح ليتقى منه اولي فرق المعجزة عنده وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكر اكان اواشي اذا كان سعيه

والايمان فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى اللذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمتنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى او اتبع نفسه هواها وتميزا بينه وبين المعجزة كما قيل ان السحرة قد كثرت في ذلك الزمان وكانوا يدعون النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلم الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين يدعون النبوة كذبا ولا يفتروا بهم احد لعلمه بوجه احتيالهم وما كان منهما من تعليم السحر انما هو على النهي والمنع من ذلك فلذلك جاز تعليم السحر وبيان انه كيف يكون ومن اى جهة ينفذ لان ما لا يكون معلوما امتنع النهي عنه فان الفقيه اذا اراد ان ينهى عن الربا يصوره اولا ثم ينهى عنه فيقول من اخذ درهما بدرهمين فقد ربي فيكون المراد التعليم والاعلام

والتعريف لما روى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة (بالافساد)

يقال لها زهرة فحملتتهما على الشرك والمعاصي ثم صعدت الى السماء بما تعلمت فحكى عن

للملكين وما يعلمان من احد  
حتى يقولوا انما نحن فتنة  
فلا تكفر ففناه على تقدير  
كونهما عطف بيان ما يعلمان  
من احد حتى يتصححا ويقولوا  
له انما نحن ابتلاء من الله فن  
تعلم منا وعمل به كفر ومن  
تعلم وتوقى عمله ثبت على  
الايمان فلا تكفر باعتقاد  
جوازه والعمل به وفيه  
دليل على ان تعلم السحر  
وما لا يجوز اتباعه غير  
محذور وانما المنع من اتباعه  
والعمل به فيعلمون منهما  
ما يفرقون به بين المرأ  
وزوجه وما هم بضارين  
به من احد الا باذن الله  
(قاضي مع شيخزاده ملخصا)  
(٢) ينقض بالزبور لانه  
لم يكن فيه الا الثناء والادعية  
(عصام) (٣) جوهر  
وزننه وحشى جانور  
ايئنه دينوركه اكا ولوج  
ايدر شارح سيويهدن  
نقل ايدر كه بونك اصلى  
وولج اولقه وزنى فوعلى در  
تا واودن مبدله در زيرا

بالافساد والاهلاك في الارض واذا كان سمي به بالكفر فيقتل الذكردون  
الاثنى (بل في اعتقاده والعمل به) اى بالكفر فيهما يعنى ان اعتقده حقيقته  
يعنى انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان كان بار تكاب الكفر فكفر  
والافلا \* اختلاف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج فذهب الجمهور  
الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى ما يفرقون به بين المرء وزوجه وانكر  
المعتزلة ثبوته في الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخيل يرى الحبال حيات  
لقوله تعالى يخيل من سحرهم انها تسمى ﴿ولله تعالى كتب انزلها على  
انبيائه وبين ٢ فيها امره ونهييه ووعدده ووعيدة﴾ وكلها كلام الله تعالى هو  
واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار اى  
باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ (كان الافضل هو القرآن) لان نظمه معجز  
بخلاف سائر كتب الله تعالى فانها تبلغ لا معجز كذا قال الزمخشري في الكشاف  
(ثم التوراة) من وري الزندوهو ما يظهر منه النور والضياء فسمى التوراة  
بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبنى اسرائيل ومن تابسم واختالفوا  
في اشتقاق التوراة فقال الفراء هي في الاصل توريت على وزن تفعلة فصارت  
الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصليها  
وورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولى ٣ اصله وولج وقلبت  
الياء الفسا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل  
الكلمة قال بعضهم من التورية وهي تعريض بالشئ وكان اكثر التوراة  
تعاريض وتلويح كان من غير ايضاح وتصريح (ثم الانجيل) قال الزجاج  
هو افعيل من انجيل وهو الاصل قال الانباري انجيل اصل للقوم الذين  
نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه وانما سمي الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين  
بعد ما درس وقد سمي القرآن انجيلا ايضا (ثم الزبور) معنى الزبور هو الفرقة  
والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ويقال الزبور جميع الكتب يعنى  
التورية والانجيل والقرآن لان الزبور والكتاب في معنى واحد يقال  
زبرت وكتبت (كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار  
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث)  
عن علي رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيد القرآن

(۲) علماء کرام ذات معراجہ بالجملہ اتفاقاً ایلیدیلر لیکن یقظہ حائندہ میدر روایا حائندہ میدر یعنی جسمانییدر یوقسه روحانییدر وخی ظهورندن اولی صکره می ۲۸۸ اختلاف ایلیدیلر محققین

البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن ابي سعيد رضى الله تعالى عنه انه قال عليه الصلاة والسلام اعظم ماورد من القرآن الحمد لله رب العالمين هو السبع المثاني والقرآن العظيم (وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها) روى عن ابي ذر رضى الله تعالى عنه انه قال قلت يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال مائة كتاب واربعة كتب من ذلك انزل الله على آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادریس ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى التوراة وعلى داود الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن ﴿ والمعراج ﴾ لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه ﴿ اي بجسده ﴾ الى السموات ﴿ جمع سماوة ابدلت الواو فيها هزة لوقوعها طرفا بعدالف زائدة ﴾ ثم الى ما شاء الله من العلى حق ﴿ اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا ﴾ اي مخالفا للشرع ﴿ وانكاره وادعاء استحالة انما يبنى على اصول الفلاسفة والا ﴾ اي وان لم يبين على اصول الفلاسفة ﴿ فالخرق والالتيام على السموات جائز فالاجسام كلها متائلة ﴾ في تركيبها من الجواهر الفردة ﴿ يصح على كل ما يصح على الآخر ﴾ فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية ولوجاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله وهو يؤدى الى انكار النبوة وهو كفر ﴿ والله قادر على الممكنات كلها ﴾ فيكون الله تعالى قادرا على الخرق في السموات لانه ممكن فيها ﴿ فقلوه ﴾ اي قول المصنف ﴿ في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ماروى عن معاوية ﴾ من الاحصاب ﴿ انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا اقنعة للناس واجيب بان المراد ﴿ من قوله وما جعلنا الرؤيا التى ﴾ الرؤيا بالعين ﴿ فهذا لا يكون فى المنام ﴾ والمعنى ﴿ اي معنى قول عائشة رضى الله تعالى عنها ﴾ ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان

دیر لر که قبل الوحی عالم رؤیاده نائل معراج اولوب بعده شجرتدن برسنده مقدم ماهر جبشک یکر فی یدنجی گنجینه سی یقظه حائنده بیب امهانییدن بیت مقدسه اسراء اولوب بیت مقدسه جمیع ارواح انبیایه امام اولوب ایکی رکعت نماز ادا ایلیدیلر وجبریل امین اذان واقامت ایلیدیلر سیر حلبی ترجمه سند تحریر اولدیفی اوزره حضرت رسول اوتوزدرت دفعه معراجله حائز اشتهاج اولدیلر بر دفعه سی یقظه ده مکة مکرمه ده ماعداسی عالم منامده واقع اولشددر بعصیلری تعجب ومحال کور مشلدر آنلره جواب بودر که طرفین قرص آفتاب مابینی کره ارضک ایکی طرفی مابیننسک یوز التشدن زیاده ضعیفی ایکن آفتابک طرف اسفلی اعلا سنک موضعنه ثانیه دن آرمدنده واصل اولور ومبرهندر که اجسام قبول اعراضده متساویه در

یعنی عنصریات وفلکیاتک هر برینه صحیح اولان آخرده صحیح اولور حق جل ( المعراج ) وعلا ممکناته قادر اولمغله بوکونا حرکت سریعینی بدن رسول کزینده وپراقده خلق ایلمکه قادر در الخ

(٢) دنيا گو کنند حضرت ﴿ ٢٨٩ ﴾ آدم عليه السلامه ايکنجي سماءه يحيى وعيسى عليهما

السلامه ٣ سماءه يوسف  
 ٤ سماءه ادريس ٥ سماءه  
 هارون ٦ موسى ٧ ابراهيم  
 عليه السلامه ملاقي اولديلى  
 (خلاصه محمدية ليازيجي  
 زاده) ٢ اويانق شخص  
 ايله اول شاه لولاله \*  
 شب معراج قيلدى سير  
 افلاك \* براقه مكدن بندي  
 اوسرور \* ركانده يورر  
 ناموس اكبر \* نه مانع  
 قدرت حقدن بوحاله \*  
 بود عواده محاله يوق حواله  
 \* بومعجزدن تعجبه صداده  
 \* دى سبحان الذى اسرى  
 بعبد \* (منظوم دژنجاني)  
 (٣) فخر عالمك مكدن  
 قدس دوارنج سيري نه اسرا  
 ديرلر وقدس دن سماواته  
 طوغرى اولان سيري نه  
 معراج ديرلر (فرح روح)  
 (٤) كرم نفاست و عزت  
 وشرف معنائنه افعال  
 مجوده دن عبارتدر كرامة  
 سلامة وزنده بر كسند  
 كرم صفتيله متصف اواباق  
 (اوقيانوس) ملخصا اكرام  
 وتكريم حرمت وتعظيم  
 املك (اوقيانوس)

المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم  
 انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر  
 كل الانكار (والكفرة انكروا اصرا المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين  
 قدار تدوا بسبب ذلك) اى بسبب الانكار (وقوله الى السماء اشارة الى  
 الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس ٢) وهو  
 المسجد الاقصى (على ما نطق به الكتاب) وهو قوله تعالى سبحان الذى اسرى  
 بعبد ليلامن المسجد الحرام الى المسجد الاقصى (وقوله ثم الى ما شاء الله  
 تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش  
 وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم) اى انتهاء العالم (فلا سرا)  
 اى انسير في الليل ٣ (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعى ثبت  
 بالكتاب) فيكفر جاحده لكن لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر رواية  
 معاوية وعائشة والاسراء ليس بقطعى في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل  
 الحسى الى الروح شائع \* اصل الكتاب ما كتب الله تعالى فى اللوح المحفوظ  
 ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعنى قضى كما قال الله تعالى يصيبنا  
 الا ما كتب الله لنا ويقال كتب يعنى فرض كما قال الله تعالى قل ان كتب  
 عليكم الصيام ويقال كتب اى جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين (والمعراج  
 من الارض الى السماء مشهور) اى ثابت بالخبر المشهور (ومن السماء الى  
 الجنة او العرش او غير ذلك آحاد) اى لم يبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه  
 عليه الصلاة والسلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه) قال محمد بن كعب القرظى  
 وربيع بن انس سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك  
 فقال رأيت بفؤادى ولم اربعنى ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره  
 فى فؤاده وخافق لفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين  
 ومذهب جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة  
 والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة  
 اما بالعين واما بالفؤاد ﴿ وكرامات ﴾ جمع كرامة وهى الكرم والاكرام ٤  
 وهى تلو المعجزات وتتمها \* اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكتاها  
 من عالم القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى اردوها اما

(٣) لاعلى وجه العصمة (ط) بل ربما يصدر منه ٣٩٠ المعصية سئل الجليل عن ذلك فقال

وكان اصرا لله قدره مقدورا  
(عرس) (ط) قال على  
رضي الله عنه ان من العصمة  
ان لا تجحد (٤) يعني ظهور  
هذا الخارق من الولي مشروط  
بانتفاء هذه الدعوى اذ لو  
ادعى النبوة لاستحق الاهانة  
فضلا عن الكرامة ولا يشترط  
فيه انتفاء دعوى الولاية  
اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي  
وكذا قصد اظهار الخوارق  
لا يسقطه عن مرتبته وان كان  
الافضل ترك الدعوى مطلقا  
وقد صرح الاكابر قدس الله  
اسرارهم بانه لو انكر منكر  
معجزة نبي من الانبياء عليهم  
السلام يجوز للولي ان ينصب  
نفسه حينئذ ويظهر خارقا يحقق  
منصب هذا النبي (حاشية  
كنقروى) (٥) اى الذى  
عنده علم من الكتاب انا آتيك  
الآية فلما آه مستقرا عنده  
قال هذا من فضل ربي الآية  
(في سورة التل)  
(٦) ففي الآية المذكورة  
دليل على قصد اظهار

باختيارهم واما باقراح الامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما  
الكرامات فهي بخلاف المعجزات فان الولي ربما يقدر ان يأتي بها وربما  
لا يقدر فرقا بينها وبين المعجزات ﴿الاولياء حق﴾ الولي هو العارف بالله تعالى  
وصفاته حسب ما يمكن اى مهمامكن (المواظب) صفة للعارف اى  
المداوم والملازم (على الطاعات المجتنب عن المعاصي ٣ المعرض) اصل  
الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (عن الانهماك) اى  
الحرص (في اللذات والشهوات) الشهوة هو توقان النفس الى الشئ عميلا  
اليه ومن امارات الولي ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة  
ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة السعادة وبمعكسها امارة  
الشقاوة واخرى ان يرزق الله تعالى في قلوب اوليائه شفاعته في خلقه ويقال  
ممنى الاولياء المؤمنون ويقال احبباء الله وهم حلة القرآن والعلم يقال  
الذى يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون الله تعالى مطلع عليهم  
وقال وهب بن منبه الخواريون لعيسى ابن مريم ياروح من اولياء الله  
قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى  
آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر الموت وامتوا ذكر  
الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق للسادة  
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة) فالايكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح  
يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على  
حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره  
خصوصا الامر المشترك اى مطلق الكرامة باى نوع كان الامر المشترك  
(وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم)  
ومريم بمعنى العابدة وانما سميت مريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها  
(ومن صاحب سليمان عليه الصلاة والسلام) يعنى آصف بن برخيا بن شمعيا  
وكان وزير سليمان ومؤدبه في حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل  
ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله يا حي يا قيوم ويقال يا ذا الجلال والاكرام قال ٥  
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طردك ٦ يعنى قبل ان ينتهي اليك الذى وقع  
عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تطرف فقال له سليمان عليه

الخارق من الولي ودعواه الولاية لحكمة لا ينع ولا يتد ولا يسقط عن رتبته على ما يقتضيه (السلام)

قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طردك (كنقروى)



(٣) روى انه كان لا يدخل عليها غيره واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يحجدها فاشبه الشاة في الصيف وبالعكس وهو ﴿ ٢٩١ ﴾ دليل جواز الكرامة الاولياء وجهل ذلك معجزة زكريا

يدفعه اشتباه الامر عليه اذ لو كان ذلك معجزة له لكان غلاما بحاله ولم يشتبه امره عليه قبل تكلمت مريم صغيرة كحسى عليه السلام ولم ترضع ثديا قط وكان رزقهما يأتيهما من الجنة (قاضى مع شيخزادة)

(٤) نقل البشر الخافي انه يعبر على الدجلة ويضع عليها سجادته ويصلى عليها (شرح منظومة زنجاني) (٥) سك اصحاب كهف ايتكم تكلم \* كرامت اولسند يوق توهم \* عرياس اريدديو بوردى مدينه دن نهاوند طيوردي ابو الدرداء و سلمان دن روايت اولندي قصه قصه حكايت (زنجاني) (٦) بينا الف مقصوره ايله اصلى بين ايدي نونك قحيله اشباع اولمغله الف تحدث ايلدي يقال بينا نحن كذا وبيننا نحن كذا اذا حدث كذا يعنى بزوال اشاده ايكن ناكاه شويله برايش ظهور ايلدي (اوقيانوس)

السلام لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا السرير قد ظهر بين يدي سليمان عليه السلام ﴿ وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد ﴾ المصنف ﴿ كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة ﴾ عن العادة ﴿ جدا فقال ﴾ المصنف ﴿ فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ﴾ كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر ﴿ وانما قال على الاشهر لانه في غير الاشهر اتاه سليمان عليه السلام بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرائيل وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة الاولياء حقا ﴿ بهرش بلقيس قيل ارتداد الطرف ﴾ اى حركه العين ﴿ مع بعد المسافة ﴾ وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها ﴿ كافى حق مريم ﴾ فانه كلما دخل عليها ذكريا المحراب وهو موضع صلاة مريم ﴿ وجدها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عبد الله ﴾ والمشى على الماء ٤ ﴿ الاصل فى ماء موه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفاشم ابدوا من الهاء همزة وليس بقياس ﴿ كما نقل عن كثير من الاولياء ﴾ والطيران فى الهواء ﴿ كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ﴾ وهو اخ على رضى الله تعالى عنه ولذا قيل جعفر الطيار ﴿ وقمان السرخسى وغيرها ﴾ وكلام الجماد والجماء ﴿ اى عجم وهو ما لم يكن له تكلم من الحيات ﴾ اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان ﴿ اى قدم سلمان يقال وضعت الشئ بين يدي فلان يستعمل فى المكان الذى يقابل صدره ويكون بين يديه ﴾ وابى الدرداء قصه فسجت وسمعتا تسبيحا ﴿ اى سمع سلمان وابى الدرداء تسبيح قصه ﴾ واما كلام الجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف ٥ وكما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال بينا ٦ رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه ﴿ اى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ﴾ وقالت ﴿ البقرة ﴾ انى لم اخلق لهذا ﴿ اى للحمل ﴾ وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم آمنت بهذا ﴿ الان ربي قادر على تكلم الحيوانات ﴾ وغير ذلك من الاشياء ﴿ مثل رؤية عمر رضى الله تعالى عنه

( ٤ ) علمدار رسول الله خالد بن وليد كفار ٢٩٢ شهر لرتدن بری احصار

ابتدکارنده حضرت خالده  
اگر اشوب بر قدح زهری  
تناول ایدوب بر ضرر  
اصابت ایلزسه دین  
اسلامک حقیقی نمایان  
اولمقله جله من انقیاد ایدرز  
دیلمرله حضرت خالده دخی  
منظره لرتده اول قدح  
لبریزی بلاجرعه نوش  
ایدوب وجود بهبود لرینه  
قطعا ضرر عارض اولمدی  
( ترجمه امالی )

( ٥ ) و کشر ب الشیخ  
آق شمس الدین السم ( ٥ )  
وقال فی شرح المقاصد انکار  
الکرامة لیس بعجیب  
من اهل البدع والاهواء اذ  
لم يشاهدوا ذلك من انفسهم  
قط ولم يسمعوا بها  
من رؤسائهم الذين هم  
ليسوا على شيء من اجتهادهم  
فی امر العبادات واجتباب  
السننات ولم يعرفوا ان مبنى  
هذا الامر على صفاء العقيدة  
ونقاء السريرة واعتقاد  
الطريقة واصطفاء الحقيقة  
( کنقروی )

وهو على المنبر ) المنبر من نبرت الشی انبره نبرا اذا رفعتہ ( فی المدينة جیشہ  
بنهاوند ) اسم مکان فی العراق بینہ وبين المدينة يبلغ خنص مائة فرسخ  
فصاعدا ( حتی قال لامیر جیشہ یاساریة ) اسم امیر الجیش ( الجبل الجبل )  
ای اتق الجبل ( تحذیراله من وراء الجبل لمکر العدو هناك وسماع ساریة  
کلامه ) ای کلام عمر رضی الله تعالی عنه ( مع بعد المسافة ) یعنی ان عمر  
نادی علی هذا المنبر امیر جیشہ الذي ارسله الى نهاوند فقال یاساریة الجبل  
حتى اشتد علیه الحرب وسمع ساریة ذلك النداء ( وکشر ب خالد السم  
من غیر تضرربه و کجریان النيل بکتاب عمر رضی الله تعالی عنه )  
کأروى ان النيل کان لا یجری الا قليلا حتى تلقى الیه بنت باکرة فاذا لقيت  
یجری علی عادته ولما کان الملك عمرو بن العاص فحکوا هذه القصة له فارسل  
المکتوب الی عمر رضی الله تعالی عنه باعلام الحال ثم کتب عمر رضی الله  
تعالی عنه مکتوبا یأئیل ان کنت تجری باذن الله اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا  
فاتوا بالمکتوب فالتقوا الی النيل فجری ماء النيل علی ما کان عادته ( وامثال هذا  
اکثر من ان یحصى ولما استدلل المعتزلة المنکرون لکرامة الاولیاء  
بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولیاء لاشبهت بالمعجزة فلم یتمیز  
النبي من غیر النبی ) واستدلوا ایضا بقوله تعالی عالم الغیب فلا یظهر علی  
غیبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الکرامة لجاز اخباره  
بالغیب \* جوابه ان المراد به سلب العموم ای لا یظهر علی کل غیبه احدا  
فلا ینافی اظهار بعض غیبه والمراد به وقت القيامة بقریة السابق فلا یبعد  
ان یطلع علیها بعض الرسل لکن المستفاد من النصوص ان لا یعلمها  
الا الله کقوله تعالی یسئلونک عن الساعة ایان مرسیها الآية وکقوله  
علیه السلام ما المسئول عنها باعلم من السائل ( اشار الی الجواب بقوله  
( ویكون ذلك ) ای ظهور خوارق العادات من الوالی الذي هو من آحاد الامة  
( معجزة لا رسل الذي ظهرت هذه الکرامة لواحد من امته لانه یظهر بها )  
ای بتلك الکرامة ( انه ولی ) فاعل یظهر ( ولا یكون ولیا الا وان یكون  
محققا فی دیانته ودیانته الاقرار ) بالقلب واللسان ( برسالة رسوله ) مع الطاعة  
له فی اوامره ونواهیه حتی لو ادعی هذا ولی الاستقلال بنفسه وعدم

(٢) اى اكثرثوا باعند الله لانه ﴿٢٩٣﴾ اعلم واشرف نسبا اذلا شك ان عليا المرتضى

رضي الله عنه اشرف نسبا  
من ابى بكر الصديق وان كان  
كونه اعلم منه غير مسلم  
ثم ان الاولى كما اشار اليه  
الشارح ان يقال وافضل  
البشر بعد الانبياء لكن  
الغرض ههنا انما هو رد  
المخالفين الذين فضلوا  
عليا على غيره من اصحاب  
الرسول صلى الله عليه وسلم  
ولم ينقل عنهم انهم فضلوه  
ولا احدا من اصحابه عليه  
السلام على الانبياء فلذا  
صرح بما هو المقصود ولم يبال  
بما يشعر به ظاهر العبارة  
مما لم يذهب اليه احد  
من الفرق المعتد بهم  
(حاشية كنقروى)

(٣) اذ ربما يتوهم انه اواد  
البعديّة من حيث المرتبة  
ليزّم المحذور (ابن العرس)  
(٥) وكذا ادريس والخضر  
والياس عليهم السلام  
اذ قد ذهب العظماء من العلماء  
الى ان اربعة من الانبياء  
في زمرة الاحياء الخضر  
والياس في الارض  
وعيسى وادريس في السماء  
(خيالى) (٤) قيل وجه

المتعاقبة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده) على سبيل الولاية وان ظهر  
يظهر على سبيل الاستدراج (والحاصل ان الامر الخارق للعادة  
فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل اُ حاد امته  
وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك  
من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات  
ومن حكمه قطعا) بان يقول انا نبي (بموجب المعجزات بخلاف الولي  
(وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء) لان هذه  
العبارة توهم ان يكون ابو بكر رضي الله تعالى عنه افضل من الانبياء  
غير نبينا وليس كذلك واذ قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك (لكنه اراد البعديّة  
الزمانية) وليس بعد نبينا (ومع ذلك) اى مع ارادة البعديّة الزمانية (لا بد  
من تخصيص عيسى عليه السلام) بان يقول افضل البشر سوى عيسى  
عليه السلام (اذ لو اريد كل بشر يوحّد بعد نبينا) سواء وجد في وجه  
الارض او في السماء (انتقض بعيسى عليه السلام ولم اريد كل بشر يولد  
بعده) اى بعد نبينا (لم يفد التفضيل على الصحابة) اى تفصيل ابى بكر  
رضي الله تعالى عنه لان اكثر الصحابة يولد قبله (ولو لم اريد كل بشر هو  
موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين) لانهم لم يوجدوا  
بعد (ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوحّد على وجه الارض في الجملة)  
اى سواء كان في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او بعده (انتقض  
بعيسى عليه السلام) ابوبكر الصديق رضي الله تعالى عنه (الذي صدق  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في النبوة من غير تعلم) اى من غير مكث  
وفكر (وفي المعراج بلا تردد) اى قال في المعراج حق بلا تردد (ثم عمر  
الفاروق) رضي الله تعالى عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا  
والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) رضي الله تعالى عنه لان النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عندي ثالثة لزوجه هالك (ثم على المرتضى)  
رضي الله تعالى عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم على هذا) اى على الترتيب المذكور في الافضلية (وجدنا

اتصريح به دون غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق في وجوده ظاهر او الاختلاف فيهم (بحر الافكار)

السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك ) اى على الترتيب المذكور  
 (لما حكموا بذلك) اى بذلك الترتيب (واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين)  
 وهما اهل السنة والشيعة (متعارضة ولم نجد هذه المسئلة) اى مسئلة  
 تفصيل هذه الاربعة على بعضه (عما يتعلق به شى من الاعمال) اى  
 بان يتوقف عليه شى من الاعمال (ويكون ٢ التوقف فيه مخرجا بشى  
 من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفصيل عثمان رضى الله تعالى  
 عنه على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعات تفصيل  
 الشيخين ) اى ابى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما (وحجة الختتين) اى  
 عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما (والانصاف انه ان اريد بالافضلية  
 كثرة الثواب فالتوقف جهة) لان كثرة الثواب والكرامة عند الله  
 لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل (وان اريد كثرة ما يهديه ذروا  
 القول من الفضائل ٣ فلاحية له) اى فلاحية للتوقف فيه لان عليا رضى الله  
 تعالى عنه اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم سجيورا  
 وجودا واسبقهم اسلاما كذا فى شرح المقاصد وخلافتهم \* اى نياتهم  
 عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الانباع ثابتة \* على هذا الترتيب  
 ايضا \* اى كالأفضلية (يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى  
 عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله تعالى عنهم) قالت  
 الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على وان  
 جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة \* تقول قال الله تعالى محمد  
 رسول الله الذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عز وجل ما كان  
 محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحققة  
 بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى الجملة مقول قالت لكثرة فضائله  
 ولورود النص فى حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضلون ربما يكون  
 اليق للقيام بمصالح الناس ولامامتهم واما الثانى فلما سياتى \* ثم اعلم بان زيادة  
 المحبة لقربانه النبي او الاعتقاد لزيادته كماله ليس برفض بل \* رفض بعض  
 الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلى الله تعالى عليه  
 وسلم له وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح (وذلك

(٢) اوشى من الاعتقاد

الذى يكون

(٣) العلمية والعملية

(٤) اى واهل السنة

(٥) اى بل الرفض

(٢) على صيغة المجهول (٣) اى فى بيته (٤) فان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال ٢٩٥ الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال امهم ابو بكر رضى الله عنه

منا الاصراء ومنكم الوزراء  
واحتج عليهم بحديث  
رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فاستقر رأي الصحابة رضى  
الله عنهم على خلافة ابى بكر  
(جلال) (٤) قال بعض الا  
كابر الظاهر ان المراد بالفاجر  
هو الفاجر قبل دخول  
الصلاة فهو مجاز مرسل  
بعلاقة الكون فيها معنى كما  
فى قوله تعالى ((وآتوا لىتامى  
اموالمهم)) الآية والافاعبد  
بعد الدخول فى الصلاة  
لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته  
وانا تدا الى الله تعالى بالدخول  
فى الصلاة فيكون يرا ايضا  
فلا كلام فى جواز الصلاة  
خلفه حينئذ وغرض النبي  
عليه السلام نهى امته عن  
النظر الى سابق فجوزه قبل  
دخول الصلاة لما ان ذلك  
النظر متقرر بين الناس  
فالكل حين الدخول بر  
نعم لاشك فى افضلية البر قبل  
الدخول على الفاجر قبله  
ولهذا وصفه بوصفه السابق  
تعزى زاله وقدم البر عليه  
تشرىفاله انتهى اقول هذا توجيه دقيق نشاء من حسن الظن بامة محمد جميعا لما اجعوا

اى بيان الترتيب المذكور (لان الصحابة قد اجتمعوا) قبل دفن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (يوم توفى ٣ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة ٣) اسم رجل من الصحابة (واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه) على متعلق باستقر (فاجعوا على ذلك) اى الخلافة (وباعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد) اى على رؤس الخلائق (بعد توقف كان منه) اى كان التوقف من على اى توقف مدة حياة فاطمة وهى ستة اشهر فى الاصح ارسل على رضى الله تعالى عنه بعد وفات فاطمة الى ابى بكر للبيعة فلما صلى ابوبكر الظهر وصعد على المنبر فشهد وذكر شان على وتحلفه عن البيعة وعذره الذى اعتذر اليه \* وروى ان فاطمة رضى الله تعالى عنها سألت من ابى بكر رضى الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومنعها ابوبكر فقال قال عليه الصلاة والسلام انا معاشرا لانياء لا يورث، ما تركناه صدقة ولذا لم يتكلم مدة حياتها \* ويجوز الصلاة خلف كل بر \* بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسر ها بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضى وقيل اسم لكل خير يفضى صاحبه الى الجنة واصله التوسع فى فعل الخير مأخوذ من البر \* وفاجر \* لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير تمييز وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع (هذا) اى جواز الصلاة خلف الفاسق (اذالم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه) اى الى الكفر (فلا كلام فى عدم جواز الصلاة) الكفر فى اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الثرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة محمى الرسول به (ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لاجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا \* ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا اى لا تتركوا (الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) اى المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك (انما) هى من فروع الفقه فلا وجه ليرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة

عليه من اطلاق الفاجر على مثله حقيقة حين الدخول في الصلاة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة في الماضي وفي الحال بل المستقبل ايضا وربما يشعر اطلاق الفاجر عليه حقيقة جملة مقابلا للبر كما

في الحديث (حاشية كنز عروى)

(٣) الظاهر ان الخطاب

المذكور بالنظر الى الموجودين

وقت الخطاب الذين شاهد

النبي عليه السلام منهم

السبب الآخر او كشفه

عليه السلام انه يسبه بعد

وقائه بالنظر الى من لم يكن

من الاصحاب من الاتباع

ومن بعدهم فيكون من قبيل

التغليب كما في قوله تعالى

(اقموا الصلوة وآتوا الزكاة)

والاقتضيهن الخطاب

بالنظر الى ما عدا الاصحاب

من لم يكن موجودا وقت

الخطاب مما لا يوجد ثم

انه على التقدير الثاني يكون

الخطاب في قوله عليه السلام

فلو ان احدكم اخل بالنظر

الى الاتباع ومن بعدهم

وذلك واضح واما بالنظر

الى الاول فالخطاب يكون

بالنظر الى الذي لم يعرف

قدر الآخر من افاضل

الصحاب من المهاجرين

والانصار وذلك ثابت ايضا

بقوله تعالى (لا يستوى منكم

من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا)

ذلك واجب وهذا من الاصول) اي اصول الكلام (فجميع مسائل الفقه

كذلك) بهذا الاعتبار (قلنا انه) اي المصنف (لما فرغ من مقاصد علم

الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد) اي الآخرة

(والنسوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول

التنبه على نبذ) اي شيء يسير (من المسائل) كما يقال اصاب الارض نبذ

من المطر اي شيء قليل من المطر (التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما

خالف) بيان المسائل (فيه المعتزلة) الضمير في فيه عائدا الى ما في مما (او الشيعة

او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك

المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ونكف

عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم المناقب

جمع منقبة وهي الفضيلة والشرف (ووجوب الكف عن الطعن فيهم

لقوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا اصحابي فلو احدثكم انفق مثل

احد ذهابا) تميز (ما بلغ مداحدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف

نصف الشيء كما يقال لاهشرة عشرين وللخمس خيس وللثان ثمين والضمير

في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدهم لا يدرك باتفاق

مثل احد ذهابا من الفضيلة ما ادرك احدهم باتفاق مد من الطعام او نصف

منه (ولقوله عليه الصلاة والسلام اكبروا اصحابي فانهم خياركم)

اي مختاركم (الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام الله الله) منصوب

بفعل مقدر اي اتقوا الله (في اصحابي) اي في حق اصحابي (لا تخذروهم

غرضا) اي حقيرا (من بدى فمن احبهم) فمن موصولة لشرطية بدليل

دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لا يدخل الفاء لان الماضي

اذا كان جزاء الشرط لا يدخل الفاء عليه (فيمحي احبهم ومن ابغضهم

فيبغض ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى

الله فيوشك) اي يقرب (ان يأخذه) اي يأخذه الله للتعذيب والعقاب

(ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم

من اكا بر الصحابة) رضى الله تعالى عنهم (احاديث صحيحة وما وقع بينهم

من المنازعة والمحاربات) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لم لم يجوز ذكر

من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا)

الآية وكذا الحال في الحديثين الآخرين (الصحابة

من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا)



الحسابه الابخير لما وقع المنازعات والحاربات بينهم فان ذلك يدل على  
 ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير الخير فلا يكون قول المصنف ونكف الخ  
 جائزا فاجاب بقوله وما وقع بينهم من المنازعات والحاربات ( فله محامل )  
 اقل تلك المحامل وقوع الخطأ في الاجتهاد لان المجتهد قد يخطئ ويصيب  
 ( وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية  
 فكفر كعذف عائشة رضى الله تعالى عنها ) بالزنا لورود النص القطعي  
 على براءتها كقولى والذين يرمون المحصنات الآية ( والا ) اى وان  
 لم يكن مما يخالف الادلة القطعية ( فبدعة وفسق وباجللة لم ينقل عن السلف  
 المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن ٢ على معاوية رضى الله تعالى ٣ ) وهو اسم  
 رجل من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نازع مع على رضى الله تعالى  
 عنه في امر الخلافة \* اللعن طرد وبعد من الله تعالى ( واضرابه لان غاية  
 امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن  
 معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على  
 الحجاج ) اسم ملك من ملوك العرب ( لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل ) هذا جواب عن سؤال  
 مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض  
 من اهل القبلة يخالف ما ذكر من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى  
 عن اللعن الخ فالتوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل ( من لعن النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما نهى ) اى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ( يعلم من احوال الناس ) بيان ما في لما ( ما لا يعلمه غيره ) والضمير البارز في يعلمه  
 عائدا الى ما والضمير في غيره راجع الى النبي عليه السلام يعنى يحتمل ان يكون  
 الشخص الذى لعن النبي عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا ( وبعضهم )  
 اى العلماء ( اطلق اللعن عليه ) اى على يزيد بن معاوية ( لما نهى كافرين  
 امر بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه واتفقوا ) اى العلماء والواو للحال  
 ( على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء  
 يزيد بقتل الحسين واستبشاره ) اى يزيد ( بذلك ) اى بالقتل ( واهانت )  
 يزيد ( اهل بيت النبي عليه السلام بما تواتر ) خبر ان ( معناه ) قال حجة الاسلام

(٢) ولا عقاب بترك العمل  
 مل احد \* فى حق ابليس  
 فهو الكافر الجانى \* فلن  
 يزيد يزيد منه مفسدة \*  
 فاسلت فلا ترض لوما باسم  
 لعان \* ( قصيدة نونية  
 لخضر بك ) ( ٣ ) لل يغلب  
 معاوية احد الحديث


(٢) ويزيدك كفرينه قتل حسينى امر ايلديكنه ٢٩٨ بويته برذات فصائلسمات

لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين ٢ او امر بقتله اورضى به فلا يجوز نسبة مسلم الى كبيرة بالتحقيق \* قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين قتلوه واهانوا اهل بيت النبي عليه السلام فيكون الامير آمرا وراضيا بما فعله جنده بخضمه وهو جلى عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن لاهل القبلة (وان كان تفصيلها آحادا فمن لا يتوقف في شأنه) اى في شأن يزيد (بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه) قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكفر لان اقاتل عثمان رضى الله تعالى عنه لم يكفر مع كونه افضل من الحسين اذا التكفير بالقتل رتبة الانبياء عليهم السلام ولو سلم انه كفر حين قتله فاللعن على الكافر المعين لا يصح فاعله تاب بعده قيل تكفير قتل الحسن ليس كقتل الصحابي بل لاهانتهم اهل بيت النبي عليه السلام ولم يوجد ذلك في عثمان رضى الله تعالى عنه ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام \* حيث قال عليه السلام ابوبكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابوعبيدة بن الجراح في الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار) وكذا اطفالهم تبعالهم وقيل هم في الجنة اذ لا اثم لهم وقيل هم في الاعراف ووجهه ان عدم التيقن لعدم العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمن طفلا فخاتمته بالايمان لا محالة تبعالايه اللهم الا ان يكون تابعا لخاتمته ابيه وهو غير معلوم \* ونرى المسح على الخفين في السفر والخضر \* خلافا للروافض (لانه) اى المسح (وان كان زيادة على الكتاب) اى كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين لانهم منه جواز المسح على الخفين (وهي جائزة) اى الزيادة

اشارت اليشدر \* سهم  
اصاب وراميه بنى سلم \*  
من بالمراق لقد اهدت  
مر ماكا \* واندن بشقه  
اشبو منظومه صورتند  
اولان هذ يانيه استدلال  
اولنور \* بركون مصنف  
شريف ايله تقال ايدوب  
ابتداى سطرده واستقتوا  
وخاب كل جبار عنيد آيت  
كريمه سى ظهور اتمكله  
پرغضب اولوب اشبو قطعته  
قطع اوله جق لسانيله  
تقوه اليشدر \* تخوفنى  
بجبار عنيد \* وها انا ذاك  
جبار عنيد \* اذا لاقيت  
ربك يوم حشر \* فقل  
يارب مرقتى يزيد \*  
ديدرك مصنف شريفى  
ياره پاره ايلديكى منقولدر  
وشراب حقنده دخى  
اشبو \* اذا حرمت يوما  
على دين احمد \* فهات  
على دين المسح ابن مريم \*  
يتقى كه تنصرى استرضادر  
بويتلرا امرای امويهدن  
وليد بن عبد الملكه دخى

(على)

معزو اولديني كتب ادبياته مسطوردر (ترجة امالى لعاصم افندى)

( ٤ ) وكذلك جعلنا لكل نبي  ٢٩٩ عدوا ( ٥ ) وبمعنى بحث نحو وجعلنا معه اخاه هارون

وزيرا وبمعنى التسمية  
وجعلوا الملائكة الذين هم  
عباد الرحمن اناثا وجعلت  
زيدا واخاك نسبه اليك  
وجعل له كذا على كذا اي  
شارطه (كليات) (٦) ولا بأس  
باتخاذ النبي في الدبا والحنتم  
وهو الجرة الخضراء وقيل  
هو الجرة الحمراء يحمل  
فيها الخمر ويؤتى بها  
من نواحي اليمن والمزفة  
هو الوعاء المطلي بالزفت  
والنقير هو الخشب المنقور  
لان هذه الظروف كانت  
مختصة بالخمر فلما حرمت  
الخمر حرم استعمال هذه  
الظروف تشديدا في تحريم  
الخمر ليرتكب الناس فلما مضت  
الايام اتيح استعمالها  
لاستقرار الامر بالتعام  
(ملتقى البحر مع شرحه  
مجمع الانهر) (٧) وذهب  
بعض الائمة الى اباحة قليله  
والمفتي به التحريم لكنه  
لا يحد منه الا بالسكر (عرس)  
(٨) \* فضل النبي جلي في نبوته  
\* فاقت ولايته في قول  
اخواني (قصيدة نونية)

على الكتاب ( بالخبر المشهور وسئل ) والجمهور على اثبات هزئة سئل وسئل بالياء  
وهو على لغة من قال سلت تسال بغيره هزئة والياء منقلبة عن واولقولههم  
ساول وساولته ( على بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل  
رسول الله ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم ) جعل له معان  
كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى وجعلناها نكالا لما بين يديها اي  
صيرناها والثاني بمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي اوجبتنا القبلة  
واصرنا بها والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه ٤ قرآنا عربيا  
اي قلناه وانزلناه ٥ والرابع بمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور  
اي خلق الظلمات والنور ( وروى ابو بكر عن رسول الله انه عليه الصلاة  
والسلام رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر  
فلبس خفيه ان يمسح عليهما ) مفعول رخص ( وقال الحسن البصري  
ادركت سبعين نفرا ) اي نفسا ( من الصحابة يرون المسح على الخفين  
ولهذا ) اي لما ذكرنا من الاحاديث ( قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ما قلت )  
اي لم اكن قائلا ( بالمسح حتى حاءني فيه ) اي في حق المسح ( مثل ضوء  
النهار وقال الكرخي ) رجل من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ( اخاف  
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار ) اي روايات الصحابة  
( التي جاءت فيه في حكم التواتر ) فن انكره موجب الخبر المتواتر كان كافرا  
( وبالجمل من لا يرى ) اي لا يجوز ( المسح على الخفين فهو من اهل البدعة  
حتى سئل انس بن مالك رضى الله تعالى عنه عن اهل السنة والجماعة فقال  
ان تحب الشيخين ولا يطعن في الختتين ) اي عثمان وعلي رضى الله تعالى  
عنهما ( ويمسح على الخفين ) ولا يحرم نبدن الجرة ) وهوان يندتم اوزيب  
في الماء فيجسل في اناء من الخزف ) وهو ما يتخذ من التراب ( فيحدث فيه لدغ  
كما في الفقاع فكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار ) جمع جرة  
( اواني الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلاف  
لروافض وهذا ) اي ما ذكر من عدم حرمة ( بخلاف ما اذا اشتد وصار  
مسكرا فان القول بحرمة قليلة وكثيره مما ذهب ) خبران ( اليه كثير من اهل ٧  
السنة والجماعة ) ولا يبلغ ولي ٧ درجة الانبياء ) لان الانبياء معصومون مأمونون

(٣) لانه سبحانه لما علم من الدين بالضرورة (عريس) ٣٠٠ (٤) الا ان اولياء الله لا خوف

عليهم ولا هم يحزنون الآية (٥) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير وهو بعد الكمال وفوقه في الجلال ويؤيده حديث فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم ومنهم من قال بالثاني زعمنا بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه وكرامة عنده والنسبة عبارة عن سفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة بعصا العبد وقاسوا الغائب على الشاهد والخالق على مخلوق فانهم شبهوا الولي بجليس الملك والني بالوزير في قيام امر الملك ولم يعرفوا ان مقام جمع الجمع حاصل الانبياء ولكمال اتباعه من الاصفياء وهو ان لا تحجبهم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وهو فوق مرتبة التوحيد الصرف الذي هو مقام عموم الاولياء فقول بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة

عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كافر ٣ وضلال) فان قلت ورد في الخبر الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام ان من عباد الله لاناس ما هم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيامة القرب مقدمهم من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعنا نجبهم قال عليه الصلاة والسلام قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجودهم لنور وانهم لعل منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ويفهم منه كون الولي افضل من النبي \* اجيب بان شان الانسان ان يتمي ماراه حسنا وان كان له مثله او خيرا منه نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع ان النبي متصف بالمرتبتين اي النبوة والولاية (وانه افضل من الولي الذي ليس تني) وقال بعض الصوفية الولاية اي ولاية النبي افضل من نبوته لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة تنبي عن الانباء والتبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان النبي افضل فلا يقصر لجمعه بين الدرجتين \* اجيب بان النبوة تنبي عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبي لقصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غايته هي النيل الى مرتبة النبوة ولا يصل العبد \* مادام عاقلا احتراز عن المجنون (بائنا) احتراز عن الصبي \* الى حيث يسقط عنه الامر والنهي \* لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك اي على عدم وصول العبد (وذهب بعض المباهين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة) اي محبة الله تعالى (وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير تفارق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله بالنار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه) اي عن العبد (العبادات الظاهرة) كالصلاة ونحوها (ويكون عبادته التفكير وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس الفاء للتعليل) في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه الصلاة والسلام) هذا جواب سؤال مقدرو هو ان يقال لم قال

معناه ان ولاية النبي افضل من نبوته اذ قد عرفت ان النبوة والرسالة اكمل في علو درجته وهذا لا ينافي اجماع العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء (على القاري في شرح الفقه الاكبر)

( ٣ ) اعلم ان للنظم تقسيمات باعتبارات منها تقسيمية باعتبار ظهوره المراد منه وخفائه منه فاللفظ اما ان يظهر منه المراد منه اولا فان ظهر ﴿ ٣٠١ ﴾ ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم كقوله تعالى

ان الله بكل شئ عليم  
والاول اما ان يقبل التأويل  
او التخصيص اولا والثاني  
المفسر وقوله تعالى فاقتلوا  
المشركين كافة سد باب  
التأويل والتخصيص لكنه  
لكونه حكما شرعيا يقبل النسخ  
هذا بالنظر الى وقت النزول  
والوحي والا فالمفسر بعد  
انقطاع الوحي يكون محكما  
والاول اى الذى تقبل  
التأويل اما ان يساق لاجل  
ذلك المراد اولا والثاني  
الظاهر والاول النص  
كقوله تعالى مثنى وثلاث  
ورباع فانه ظاهر فى الحل  
نص فى العدد وان لم يظهر  
المراد منه فاما ان يخفى  
لعارض او لنفسه والاول  
الخفى والثاني اما ان يدرك  
اولا والثاني المتشابه والاول  
اما ان يدرك عقلا او نقلا  
والثاني المجمل والاول  
المشكل فالخفى كآية السرقة  
اعنى قوله تعالى والسارق  
والسارقة الآية خفيت  
فى حق النبش والطرار

ان ما ذهب اليه المباحين وبعضهم كفر وقد قال عليه الصلاة والسلام  
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله واما قوله عليه الصلاة  
والسلام ( اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فعناه انه ) اى الله ( عهده )  
اى العبد ( من الذنوب فلم يلحقه ضررها ) معناه انه اذا صدر من العبد  
ذنب ينه الله تعالى عليه فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب ( فلم يضره )  
اى لم يلحقه ضرر ﴿ والنصوص ﴾ من الكتاب والسنة ﴿ تحمل ظواهرها ﴾  
كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة  
وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال ( ما لم يصرف  
عنها دليل قطعى كما فى الآيات التى يشعر ظواهرها بالجهة ) كقوله  
تعالى الرحمن على العرش استوى ( والجسمية ) كقوله تعالى يد الله  
فوق ايديهم ( ونحو ذلك لا يقال ليست هذه ) اى الالفاظ التى لا يراد  
ظواهرها ( من النصوص بل من المتشابه لاننا نقول المراد من النص ههنا  
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعنى اقسام النظم ٢ ) اى الظاهر  
والنص والمفسر والمتشابه والخفى والمشكل والمجمل ( على ما هو  
المتعارف ) عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى  
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام لاجله يسمى  
نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد  
حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما ﴿ والعدول عنها ﴾ اى عن الظواهر  
﴿ الى معان يدعيها اهل الباطن ﴾ وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم  
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم  
اى الله ( وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية ﴾ الحاد ﴿ اى ميل وعدول  
عن الاسلام ﴾ الحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي الحاد لحد  
لانه فى ناحية ( واتصال واتصاف ﴾ بكفر ﴿ لكونه اى العدول عن ظواهر  
النصوص ﴾ تكذيبا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم حججه به  
بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين ( جواب سؤال مقدر وهو  
ان يقال ان قول المصنف فى العدول على ظواهرها الى معان يدعيها  
اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص

لاختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم كما فى الطرار ولنقصان لا كما فى النبش

والمشكل نحو قوله تعالى  
وان كنتم جنبا فاطهروا  
فان غسل ظاهر البدن واجب  
وغسل باطنه ساقط فوقه  
الاشكال في الفهم فانه باطن  
من وجه حتى لا يفسد  
الصوم بابتلاع الريق  
وظاهر من وجه حتى  
لا يفسد بدخول شئ في الفم  
فاعتبرنا الوجهين فالحق  
بالظاهر في الطهارة الكبرى  
حتى وجب غسله في الجنابة  
وبالباطن في الصغرى  
فلا يجب غسله في الحدث  
الصغير والمجمل كآية الربوا  
فان قوله تعالى وحرم الربوا  
بجمل لان الربوا في اللفظة  
هو الفضل ولبس كل فضل  
حراما بالاجماع ولم يعلم  
ان المراد اى فضل هو ثم  
لما بين النبي عليه السلام الربوا  
في الاشياء الستة احتج به  
ذلك الى الطلب والتأمل  
ليعرف علة الربوا والمتشابه  
كالمقطعات في اوائل السور  
واليد والوجه ونحوها  
كذا في اصول الفقه  
(حاشية كنز دوى)

محمولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ما ذهب اليه بعض المحققين  
(من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق  
تتكشف على ارباب السلوك) اى الانبياء والاولياء والدقائق المشار اليها  
بقوله عليه الصلاة والسلام ان للقرآن بطنا وفي بطنه بطن الى سبعة  
ابطان او الى سبعين بطنا على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه الصلاة  
والسلام لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة  
ومهبط اثرهم ومحتل استقرارهم والصفات الردية مثل الغضب والشهوة  
والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب فان يدخله الملائكة وهو  
مشحون بالكلاب (يمكن التطبيق بينهما) اى بين الدقائق (وبين الظواهر  
المرادة فهو) جواب اما (من كمال الايمان ومحض العرفان) من الاتحاد  
والكفر ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص  
القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه اى رد  
النصوص (تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله  
تعالى عنها بالزنا كفر) لانه ثبت تنزيها بالدليل القطعي والاستحلال  
المعصية (صغيرة كانت) او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي  
وقد علم ذلك اى استحلال المعصية (فيما سبق) والاستهانة اى عدها  
امرا حقيرا (بها) اى بالنصوص (كفر والاستهزاء) اى عدها سهلا  
(على الشريعة كفر) لان ذلك اى الاستهانة والاستهزاء (من امارات  
التكذيب وعلى هذه الاصول) اى الاصول المذكورة من المدول ورد  
النصوص وغيرها (يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا  
اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمة لعينه) كلهم الخنزير (وقد ثبت بدليل  
قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمة لغيره) كالمغصوب والمسروق  
للفاصب والسارق كذا قيل \* قلنا هذا مشكل فان استحلال ما ثبت حرمة  
بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الان يؤول بان ذاته  
حلال وانما لزمت الحرمة من صفته كالغصت والسرقة (او ثبت بدليل  
ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحلال  
حراما قد علم) صفة حراما (في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم



تحريمه كمنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير  
 من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل  
 شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة  
 او بحكم الجهل ) يعنى لا يعرف حلالا او حراما ( فلا يكفر ) قيل اما ان يؤول  
 هذا بما ذكرنا او يؤول بانه للشارى حيث شراه ( ولو تمنى ان لا يكون  
 الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر ) هو  
 الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض وان كان صريحا  
 فى النهى لكنه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هو اذى والنهى بسبب  
 المخالفة لا يفيد الحرمة كما القطعية بين فى الاصول ( بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم  
 الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان  
 موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى  
 ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب  
 الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله  
 تعالى انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواط مع امرأته لا يكفر  
 على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او باصر  
 من اوامره وانكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبى من الانبياء  
 على قصد استحقاف او عداوة ) هذا يدل على انه اذا لم يكن على استحقاف  
 بل لما يشق عليه لا يكفر كذا فى بعض الفتاوى قيل اذا تمنى عدم النبى فقد خرج  
 عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغى ان يكفر وايضا تمنى عدم النبى  
 يتضمن تمنى عدم ما يشرعه وهو كفر كما مر ( وكذا الوضحك على وجه الرضاء  
 ممن تكلم بالكفر ) ولو كان كلامه عجيبا يضحك السامع بالضرورة فلا يكفر  
 كذا فى الفتاوى ( وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل  
 ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو اصر رجلا ان يكفر  
 بالله او عزم على ان يأمره يكفر ) والعزم فى اللغة توطين النفس على الفعل  
 ( وكذا الواقى لامرأة بالكفر لتبين ) اى تكون حراما ( من زوجها ) والفتوى  
 على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذ طريقا للينونة وكذا لو قال عند شرب  
 الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة ) القبلة فى الاصل الحال

٣٠٤ مـ في هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية ٣٠٤ اذلا نزاع في تكفير من انكر

ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض تابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقهم فهم الذين كفروا المعتزلة ولسيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (خيالي) (٤) حاصل الدفع ان القول بعدم التكفير للشيخ الاشعري وعليه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقوهم في تلك القاعدة وقالو ابكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين او غير ذلك مما فصل في محله فلم يتحد القائلان فلا يلزم الاشكال وقال الاستاذ ابواسحق الاسفرائيني جه الله نكفر من يكفرونا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة والتفصيل في شرح المقاصد (خاشية كنقدى)

(٥) لان المعتزلة والشيعة والمجسمة والكرامية واضرابهم من اهل القبلة

التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتواجد اليه للصلاة (او غير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة) وان كان له طهارة في الواقع فلو قامت الجماعة الى الصلاة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة قيل لا يكفر وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد بركان الصلاة ولو صلى بثوب نجس وهو واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف الجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستحله ولو اقتدى بصبي او امرأة او جنب عمدا لا يكفر اتفاقا (وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لاعتقادا الى غير ذلك من الفروع) والياس من الله تعالى كفر بان يقبل انه تعالى لا يرحم عبدا من عباده (لانه لا يأس من روح الله) اي من رحمة الله (الا القوم الكافرون) والامن من الله تعالى كفر لانه لا يامن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس ومن قواعد (الواو للحال) (اهل السنة ان لا يكفرا احدا من اهل القبلة ٣) والحال ان المعتزلة من اهل القبلة قلنا هذا آيس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا) اي بالجواب المذكور (يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافر الياسة من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك) اي ظهور الجواب عما قيل (لانا لانسلم ان اعتقاد استحقيقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر) خبر ان (هذا) اي خذ هذا (والجمع) اي التوفيق (بين قولهم انه لا يكفر احد من اهل القبلة) بذنب (وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين ٤) ابوبكر عمر رضي الله تعالى عنهما (اولفهما وامثال ذلك) كقتل الحسين (مشكل ٥) وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كقوله عليه الصلاة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن

الفرق الاسلامية والتحقيق عدم الاكفار على ما حقق في المطولات (ابن العرس) (هوالد)

(٢) الكاهن من يتعاطى الخبر ٣٠٥ عن الكائنات في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار

والعرف المنجم والحاصل  
ان الكاهن من يدعى المعرفة  
الغيب باسباب وهي مختلفة  
فلذا نقسم الى انواع متعددة  
كالعرف والرمال والمنجم  
وهو الذي يخبر عن المستقبل  
بطلوع النجم وغروبه  
والذي يضرب بالحصا  
والذي يدعى ان له صاحباً  
من الجن يخبره عما سيكون  
والكل مذموم شرعاً محكوم  
عليهم وعلى مصدقيهم  
بالكفر وفي البازية يكفر  
بادعاء علم الغيب وباتيان  
الكاهن وتصديقه الخ فقلت  
وحاصله ان دعوى علم الغيب  
معارضة لنص القرآن  
فيكون بها الا اذا اسند ذلك  
صريحاً او دلالة الى سبب  
من الله تعالى كوحى او الهام  
وكذا لو اسند الى اشارة  
عادية يجعل الله تعالى قال  
صاحب الهداية في كتابه  
مختارات النوازل واما علم  
النجوم فهو في نفسه حسن  
غير مذموم اذ هو قسمان  
حسابي وانه حق وقد نطق  
به الكتاب

هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار  
ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة ( جمع كاهن ) ( يدعون معرفة  
الامور فمنهم ) اى من الكهنة ( من كان يزعم ان له رؤيا من الجن تابعة ياتي اليه  
الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك ) اى يعلم ( الامور بفهم اعطيه )  
والضمير البارز عائد الى من ( والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو  
مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى ولا سبيل اليه )  
اى الى العلم بالغيب ( للعباد الا باعلام منه ) اى من الله تعالى والنصوص  
تدل على انه تعالى متفرد يعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله  
وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى  
ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم  
عليه وسلم فسأله عنها فتركت لكن لما رأوا ان كثيراً من الاولياء يطاع  
الغيب من هذه الخمس وغيرها حلوا الآية على ان لا يعلمها بناته الا الله  
( او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات  
فيما يمكن ذلك ) اى الاستدلال ( فيه ) والضمير في فيه راجع الى ما في فيما  
( ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون )  
اى يحدث ( مطر مدعياً علم الغيب لا بهالة كافر ) قبل دعوى المنجم  
انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية وهالة القمر من جملة العلامة للمطر  
ونسبة الحوادث للأرضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب السماوى  
حيث قال الله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعاً منه  
ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ( والمعدوم ليس بشئ ) ان اريد  
بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون ( من اهل السنة ان الشئ  
يختص بالموجود ( من ان الشئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف  
النفي فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم  
الممكن ثابت في الخارج ) قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل ثبوتاً  
لا يترتب عليه آثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خالق الباري لها  
لان الموصوف بالقدم او المخلوقة هو الموجود الذى يترتب عليه آثار  
لكن يرد عليهم ان ثبوت الشئ في الخارج بالاتر من آثاره عليه غير معقول

بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به (وان ريد ان المعدوم  
لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تقدير الشيء بأنه الموجود او المعدوم  
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتبع موارد الاستعمال )  
( وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقته ) ( اي صدقه الاحياء ) ( عنهم ) ( اي  
عن الاموات ) ( نفع لهم ) ( اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكان بالقضاء لا يتبدل )  
اصل القضاء الفصل بتمام الامر ( وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء  
يجزى بمسئله لا بعمل غيره ) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة  
من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كاتراه في اصر الخرش  
والنسل وغيرها والدعاء من جملة الاسباب ( ولنا ماورد في الاحاديث ٢  
الصحيح ) جمع صحيح ( من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنائز  
وقد توارثه ) ( اي الدعاء ) ( السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه ) ( اي في الدعاء  
( لما كان له معنى ) ولنا ماورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا  
صلوا عليه امر بالصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوجب في العمرسة  
او كما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلاة يختص بالانبياء وعلى  
آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته  
وقوله عليه الصلاة والسلام اللهم صلى على آل ابي اوفى لان الصلاة حق  
النبي والله وليه فلهما ان يتصرفا في حقه الى من يشاء ) وقال عليه  
الصلاة والسلام ما من ميت يصلي عليه امة ( اي جماعة ) ( من المسلمين  
يباغون مائة كلهم يشفعون ) ( اي يطالبون ) ( له ) ( اي للميت ) ( الاشفعوا )  
اي قبات شفاعتهم ( فيه ) ( اي في حق الميت ) ( وعن سعد بن عباد  
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة ) في حقها ( افضل  
قال عليه الصلاة والسلام الماء فحفر ) سعد رضي الله تعالى عنه ( بئرا وقال  
هذه ) ( اي البئر ) ( لام سعد وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء يرد البلاء  
والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام في ان العالم والمتعلم اذا حرا  
على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث )  
اي قول الرسول عليه الصلاة والسلام ( والآثار ) هو اخبار الصحابة  
( في هذا الباب ) ( اي نفع الدعاء للاموات ) ( اكثر من ان تحصى ) ( والله

قال تعالى الشمس والقمر  
بحسبان اي سيرها بحساب  
واستدلال بسير النجوم  
وحر كة الافلاك على  
الحوادث بقضاء الله تعالى  
وقدره وهو جاز كاستدلال  
الطبيب بالنبض على الصحة  
والمرض ولولم يقتد بقضاء  
الله تعالى او ادعي علم الغيب  
بنفسه يكفر ( حاشية ترد  
المختار على الدر المختار لابن  
عابد في باب المرتد ملخصا )  
( ٢ ) بل جاء في القرآن آيات  
كثيرة متضمنة للدعوات  
للأموات كقوله تعالى رب  
ارحمهما كما ربياني صغيرا  
ورب اغفر لي ولوالدي  
والمؤمنين ( على القاري  
في شرح الفقه الاكبر )  
( ٤ ) قد صرح الجلال  
السيوطي انه لا اصل له  
( على القاري )

(٤) عن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة ذي النون وهى فى بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك  
الح لم يدع بها رجل مسلم <sup>٣٠٧</sup> فى شئ الا استجاب الله له رواه احمد والترمذى (مصباح)

فى آخر باب اسماء الله  
(٧) الدجال وهو مهدي  
اليهود ويظرونه كما ينظر  
المؤمنون المهدي ونقل انه  
رجل طويل عريض الصدر  
مطموس يدعى الربوبية  
معه جبل من خبز وجبل  
من اجناس الفواكه وارباب  
الملاهي يضربون بين يديه  
بالطبول والعيان فلا يسمعه  
احدا الا تبعه الامن عصمه الله  
ومن امارات خروجه  
ان تهب ريح كريخ عاد  
ويسمعون صيحة عظيمة  
وذلك عند ترك الامر  
بالعرف والنهي عن المنكر  
وكثرة الزنا ويخرج  
من ناحية المشرق من قرية  
تسمى سر ابادين او مدينة  
اصهان ويخرج على حمار  
وهو يتناول السماء بيده  
ويخوض فى البحر الى  
كعبه ويستظل فى اذن  
حماره خلق كثير ويمكت  
اربعين يوما ثم تطلع  
الشمس يوما حراء ويوما  
صفراء ويوما سوداء ثم  
يصل المهدي خليفة الله  
بمسكر الاسلام وعساكره

تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات ﴿ لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ﴾  
معناه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة  
ويقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا سخطاء  
استجب لكم مع العطاء ﴿ ولقوله عليه الصلاة والسلام يستجاب دعاء العبد  
ما لم يدع باثم ﴾ اى ما لم يدع حال مقارنته الاثم ﴿ اوقطعية رحم ما لم يستعمل ﴾  
ولقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حي كريم يستحي من العبد اذا رفع  
يديه اليه ﴿ اى الى ربكم ﴾ ان يردهما صفرا ﴿ اى خاليا روى عن سعد بن  
ابى وقاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
يقول انى لاعلم كلمة لا يقول لها مكروب الا فرج عنه كلمة اخى يونس  
عليه السلام فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين  
وفى الآثار من حزيه اصر فقال خس صرات ربنا انجاه الله مما يخاف  
قال ابراهيم بن ادهم رجه الله تعالى وكان فى موعظة للناس حين سألوه  
عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال  
ماتت قلوبهم من عشرة اشياء اولها عرقهم الله تعالى ولم تؤدوا حقه  
وقرائم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتهم عداوة الشيطان واليقوه وادعيتهم  
حب رسول الله وتركتم اثره وسنته وادعيتهم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتهم  
خوف النار ولم تنهوا عن الذنوب وادعيتهم ان الموت حق ولم تستعدوا له  
واشتغلتم بعبوب غيركم وتركتم عبوب انفسكم وتأكلون رزق الله ولا تشكرون  
وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون ﴿ واعلم ان العمدة فى ذلك ﴾ اى فى اجابة الدعوات  
﴿ رصدق النية ﴾ قوله صدق النية ان لا يعرضها فتور ﴿ وخلص الطوية ﴾  
ان تجرد النية عما سواه وتتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة  
بالكلية فحينئذ يتجلى فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق  
ونحته مراتب لا يأس العبد عن بعضها ﴿ وحضور القلب ﴾ لقوله  
عليه السلام ادعوا الله واتم ﴿ الواو للحال ﴾ موقوفون بالاجابة ﴿ اى  
قوله ﴾ واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قاب غافل لاه واختلف  
المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فعند الجمهور لقوله تعالى  
وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ولانه ﴿ لا يدعوا الله لانه لا يعرفه ﴾

الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلاثين الفاوينهزم الدجال ثم يهبط عيسى عليه السلام الى الارض وهو  
متعمم بعمامة خضراء مثلهما بسيف راجبا على فرس وبسيفه جربة فيأتى اليه فيقطعنه بها فيقتله

( ٩ ) دابة الارض بر بيوك حيوان در كهنة مكرمه ده ٣٥٨ صفا آلتدن چيقار ايكي بوينوزي

وان اقربه فلما وصفه بما لا يلقى به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث  
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ورد في الحديث يخالف  
قول الله فما التوفيق بينهما ( من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب  
فحول على كفران النعمة ) يعنى تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان  
على كفران النعمة تستجاب ( وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس  
ربى انظرنى الى يوم يبعثون ) اى امهانى الى الساعة ولا تمتنى سريعا ( فقال )  
الله تعالى ( انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ) اى الجواز ( ذهب  
ابو القاسم الحكيم وابونصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد به ) اى بالجواز  
( يفتى ) مقول القول ( وما اخبر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من اشراط ) جمع  
شرط ( الساعة ) اى علامتها ( من خروج الدجال ) ٧ ( من الدجل وهو اللبس  
والتمويه يقال دجل اذا لبس وموه وقيل يسمى دجالا لانه يضرب في الارض  
اى يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه  
ودجله سحره وكذبه وكل كذاب دجال قيل ولد في زمن النبي عليه الصلاة  
والسلام يدل عليه حديث تميم الدارى وقيل يولد في آخر الزمان قال عليه  
الصلاة والسلام سيخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان  
( ودابة الارض ٩ ) وهى حيوان يخرج من الارض لا يدري  
قبله من دبره من كثرة الشعر وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم  
عليه السلام \* وعن علي رضى الله تعالى عنه يخرج ثلاثة ايام فلا يخرج الا نساها  
( ويأجوج ومأجوج ) وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان  
من بنى يافث بنى نوح عليه السلام فكثرا نسبا فينسب اليهما يهمزان  
دهما وقيل يهمز الاول دون الثانى ولا يتدرون على اتيان مكة والمدينة  
وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد ويقال سحى يأجوج ومأجوج لكثرة  
وازدحامهم لانهم يوج بعضهم فى بعض روى عن ابى هريرة رضى الله  
عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يأجوج ومأجوج  
يحفرون السد فى كل يوم حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى  
عليهم ارجعوا فستحفره غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيد الله كما كان حتى  
اذا باعت مدتهم قال الذى عليهم ارجعوا فستحفره ان شاء الله فيعودون اليه

آرهمسى بر فر سمنقدر اولور  
هردرلو رناك آنده بولور  
مؤمنار بيت الله طواف  
ايدركن بر عظيم زلزله  
اولوب مكه مكرمه قنديل  
كبي حركت ايدوهان صفا  
ايكي شق اولوب آندن  
چيقتنه باشلايه موسى عليه  
السلامك عصاى ايله  
سليمان عليه السلامك  
مهري آنده اولوب مؤمنك  
آلته عصا ايله اوروب  
بر بياض نور حاصل اوله  
يوزنى بنون نور قابليه  
يا فلان سن اهل جنتدن سن  
ديه وكافرك بورنه خاتمه  
اوروب بر سياه سننه حاصل  
اولوب بتون يوزى قاره  
اوله يا فلان سن اهل  
جهنمدن سن ديه فصيح  
لسان ايله سويلوب قصدا  
ايتديكنه ايريشه بتون  
دنيايى كزوب اهل جنتى  
واهل جهنمى فرق ايله  
حق تعالى بيورر ( واذا وقع  
القول عليهم اخرجنا لهم  
دابة من الارض تكلمهم  
ان الناس كانوا باياتنا

( لا يوقنون ) بو آيت كرمه دابة الارض حقنه در ايمان كتورمك لازمدر ( قاضى زاده شرح البركوى ) ( فاذا )



(٣) ويحكم وشرقا وغربا ويتزوج ﴿٣٠٩﴾ في المدينة وتولد له ناث ويحكم في الارض حسا واربعين

سنة وحواريه اصحاب  
الكهف ويدفن في روضة  
المصطفى صلى الله عليه وسلم  
(بريقه)

(٤) منارة الجامع الاموي

(٥) ومهدي دخی چین

ايمنه كيد آندة تزوج ايده

براو غلى اوله اول اغلان

آخرا غلان اوله آندن

صكره عالمه قسرلى ياپيله

ارتق او غلان طوغيه

(انوار العاشقين)

(٦) حتى ترعى الغنم مع

الذئب ويلعب الصبيان

مع الحيات ٧ طلوع

الشمس ماذك سندن صكره

يوزيكرى سنه قدر ناس

دنياده تعيش ايدوب

ودرخت خرما غرس

ايتدكارى مسطوردرز

(فروح الروح شرح

المحمديه) (٨) الدخان

عبارة عما يصيب قريشا

من القحط حتى يرى الهواء

لهم كالدخان وعلى حقيقته

لانه عليه السلام سئل عنه

فقال يلا بين السماء

(شرح منظومه زنجاني)

فاذا هو كهيفة حين تركوه فيمغرونه فيخرجون على الناس فيشربون الماء  
كلها ويحصن الناس فيدعو عيسى عليه السلام عليهم بهلاكهم فيبعث الله  
نقفا اى دودا في اقفيتهم فيهلكهم بها جميعا عن آخرهم ﴿ونزول عيسى  
عليه السلام ٣ من السماء﴾ عند المنارة البيضاء في شرق دمشق  
وورد في الحديث يمكث عيسى في الارض سبع سنين ٥ وليس بين  
اثنين عداوة ٦ ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض  
احد في قلبه مثقال ذرة من خير الاقبضه فيبقى شرار الناس فاصهرهم  
الشيطان بعبادة الاوثان ﴿وطلوع الشمس من مغربها ٧ فهو حق﴾ في الخير  
الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام ان للتوبة بابا عرضة سبعين سنة  
وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة  
كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام  
اكثر اعمارى ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول  
والانسان اجل جسمه ونومته في هذا العالم واجل روحه غير متناه في عالم  
الآخرة والاول عرض والثاني طول وغلق باب كناية عن انتهاء عمره  
واليد اشار قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغ  
وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن ﴿لأنها  
امور ممكنة اخبر بها الصادق﴾ اعنى النبي عليه السلام ﴿وقال حذيفة بن  
اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن ننادى  
ققال ماتنا كرون قالوا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا  
قبلها﴾ اى قبل الساعة ﴿عشر آيات﴾ اى علامات ﴿فذكر الدخان ٨ والدجال  
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج  
ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف  
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم﴾  
اوله بعض العلماء بفتنة الاثراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد  
ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وظهور الخير والصالح قالت الحكماء  
طلوع الشمس من مغربها تأويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي  
﴿والاحاديث الصحاح في هذه الاشارات كثيرة جدا وقد روى احاديث

والارض ويمكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران

وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطاب في كتب السير والتفسير والتواريخ  
 (المجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية) والمراد من الشرعيات  
 الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب  
 بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية  
 التي لا قاطع فيها (اي لا دليل فيها قطعي) مصيب وهذا الاختلاف  
 مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادث حكما معيناً (اي الحق  
 واحد ام متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد ولهذا قالوا  
 كل مجتهد مصيب (ام حكمه) اي حكم الله تعالى (في المسائل الاجتهادية  
 ما ادى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما  
 ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ  
 اي على تقدير ان يكون له حكم (اما ان لا يكون من الله تعالى عليه) اي على حكم  
 معين (دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال  
 جماعة) فهنا اربعة مذاهب (والمختار) من المذاهب الاربعة (ان الحكم  
 معين وعليه دليل ظني ان وجدته) اي الدليل الظني (المجتهد اصاب وان فقهه  
 اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته) اي الحكم (لفرضه) اي الحكم (وخفاؤه  
 فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً) لئلا وسعه في طلب دليل الحكم  
 الشرعي (فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف  
 في انه مخطئ ابتداء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب  
 بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى  
 الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه  
 مستجمعا بشرائطه واركانه فآثي بما كلف به من الاعتبارات) لقوله تعالى  
 فاعبروا يا اولي الابصار (وليس عليه) اي على المكلف (في الاجتهادات  
 اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ  
 بوجوه الاول قوله تعالى فهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا  
 جميع فتوى قيل فهمها بالوحى لكن ينسخ وحى داود عليه السلام بوحى  
 سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيما نحن فيه (ولو كان كل من الاجتهادين)

اي اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام (صوابا لما كان تخصيص سليمان  
بالذكر جهة لان كلامهما قد اصاب الحكم حينئذ) اي حين كون  
الاجتهادين صوابا (وفهمه) اي فهم الصواب (الثاني الاحاديث والآثار  
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى  
قال عليه الصلاة والسلام) بيان الترديد (ان اصبحت فلك عشر حسنات  
وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل) الله تعالى (للمصيب اجرين  
وللمخطيء اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبحت فم الله  
والافنى ومن الشيطان وقد اشتهر تحطئة الصحابة بعضهم بعضا  
في الاجتهادات الثالث ان القاس) هذا دليل الاجماع (مظهر لامثباته)  
فالمثبت عند ذلك القياس هو النص (فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى) ينتج  
ان الثابت بالقياس واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب  
(وقد اجمعا) الواو للتحال (على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع)  
دليل معقول (انه لا تفرقة في الصمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام  
بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافين  
من الخظر) اي الحرمة (والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه) يعنى  
اثبت المجتهد الواحد بحرمة اكل الشئ الفلاني واخر اثبت حله فلو كان  
كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافين هما الحرمة  
والحل \* قيل لان سلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين كاختلاف احكام الرسل  
بالنسبة الى اقوام شتى فان نبينا عليه السلام وان بعث الى كافة الناس والكافة  
للجملة لانها تكف الاجزاء من التفرق ونصبه على الحال لكن يجوز  
ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتي كانباء  
نبي اسرائيل (وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين  
يطلب من كتابنا التلويح في شرح التتقيح) ورسل البشر افضل من رسل  
الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة  
الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع  
بل بالضرورة اما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر

على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى احسن الملائكة وهو الظاهر من الجمع المعروف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كاقيل فلا يثبت افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم ( بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك ) اى اخبرنى يارب ( هذا الذى كرمتم على انا خير منه خلقتى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر الادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل الانسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية ان القصد منه الى تفصيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم ) فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والحواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عمران ( وقد خص من ذلك ) يعنى اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل من الملائكة رسلا او غيرهم ( بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى ) عامة البشر ( معمولا به فيما عدا ذلك ) اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ( ولاخفاء ) جواب ما يقال وهو ان العالم المخصوص كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعى فاجاب بقوله ولاخفاء ( فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالدلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوج ) اى ظهور ( الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة

بالفعل متبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات  
 الهوى والصورة قوية على الأفعال العجيبة علمة بالكواثر ماضيها  
 وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون  
 (الاسلامية) لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الأصول الاسلامية بل اجسام لطيفة  
 (الثاني ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون  
 منهم) اى من الملائكة (بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى) يعنى جبرائيل  
 عليه الصلاة والسلام (وقوله تعالى نزل به) اى بالقرآن (الروح الامين ولا شك  
 ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم  
 المبلغون الثالث انه قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر  
 الانبياء عليهم السلام وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك  
 لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم) اى وجود الملائكة (اخفى فالايان  
 بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى ان يستنكف المسيح) اى عيسى  
 عليه الصلاة والسلام قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبي  
 لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأتف وقال الزجاج ليس يستنكف الذي  
 تزعمون انه الله (ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون  
 من ذلك) اى القول (افضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه الصلاة والسلام  
 اذا القياس مثله) اى مثل هذا الكلام (الترقى من الأدنى الى الأعلى  
 يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير) الوزير اشتقاقه من الوزر وهو  
 الجبل الذي يعتصم به لينجي من المهلكة فالوزير يعتمد الملك على رأيه  
 في الامور ويلتجئ اليه (ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا  
 قائل بالفصل) اى بالفرق في نفس النبوة (بين عيسى عليه الصلاة والسلام وغيره  
 من الانبياء عليهم السلام) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال  
 غاية ما في الباب انه يلزم هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى  
 ابن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب  
 فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل (والجواب ان النصارى استعظموا المسيح  
 اى عدوا امرا عظيما) بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى

بل ينبغي ان يكون ابنه لانه مجرد لاب له وقال له تعالى يبرئ الاكمه  
والابرص ) اى الذى بعض بدنه ابيض وبعضه اسود ( ويحيى الموتى  
بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك )  
اى كونه عبد الله ( المسيح ولا من هو اعلى منه ) اى من المسيح  
( فى هذا المعنى ) اى فى كونه مجردا ( وهم الملائكة المقربون  
الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدر ان يذبح الله تعالى على افعال اقوى  
واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقى  
من الأدنى الى الأعلى ( والعلو انما هو فى امر التجرد  
واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف )  
الشرف فى اللغة المسكان المرتفع العالى  
( والكمال فلا دلالة على  
افضلية الملائكة )

٢٠٢

٢



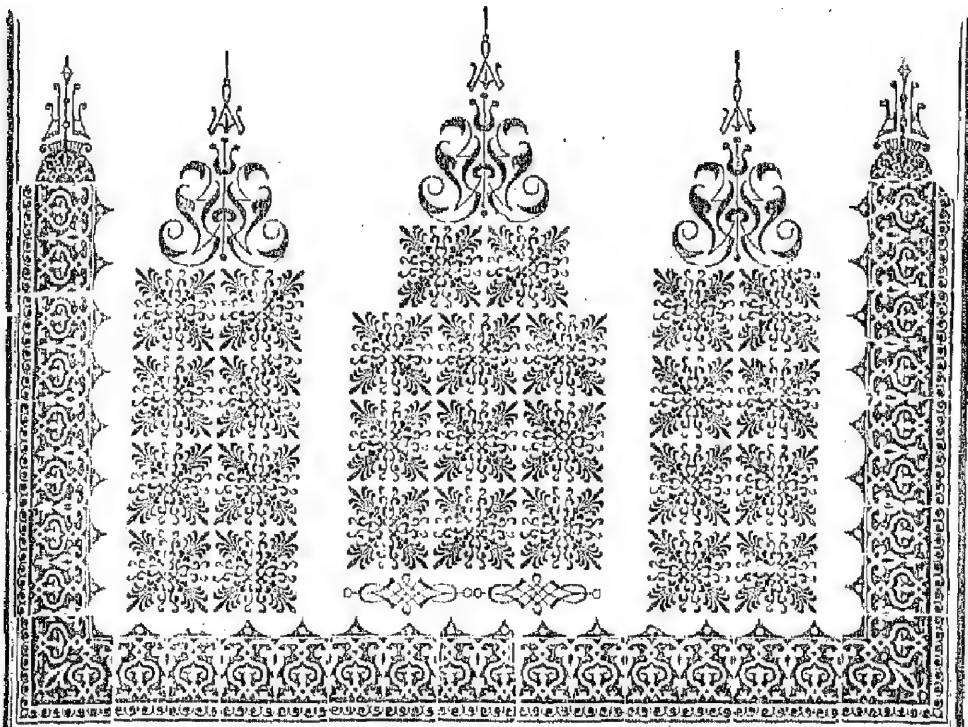


متن العقائد للشيخ علم الاسلام والمسلمين \* امام الهدى  
 نجم الملة والدين \* ابي حفص عمر بن محمد النسفي \*  
 قدوة اهل السنة والجماعة \* مقتدى اهل التوحيد  
 والعناية \* فريد عصره ووحيد دهره \* بؤاه الله  
 تعالى في اعلى غرف جنانه \* وجازاه بافضل  
 المجازاة في دار كرامته \* في جوار خواص  
 اوليائه واصفيائه

م م

م





﴿ متن العقائد للإمام عمر النسي رحمه الله تعالى برحمته الجلى والحق ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية  
واسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس انسانية والخبر الصادق والعقل \* فالحواس  
خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها يوقف  
على ما وضعت هي له \* والخبر الصادق على نوعين \* احدهما الخبر المتواتر  
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهو واجب  
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الحالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية \*  
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو واجب العلم الاستدلالي والعلم  
الثابت يضاهى العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات \* واما العقل  
فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضرورى كالعلم بان كل شىء اعظم  
من جزئه وما ثبت منه بالاستدلال فهو كسبي \* والالهام ليس من اسباب المعرفة  
بعكّة الشىء عند اهل الحق \* والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان

(واعراض)

واعراض \* فالاعيان ماله قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب  
كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى \* والعرض مالا يقوم بذاته ويحدث  
في الاجسام والجواهر كالالوان والاصوان والطعوم والروائح \*  
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الخى القادر العليم السميع البصير الشائى  
المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود  
ولا متبعض ولا متخير ولا متركب منها ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا  
بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج  
عن علمه وقدرته شئ \* وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لاهو ولا غيره  
وهى العلم والقدرة والحياة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشيئة  
والفعل والتخليق والترزيق والكلام وهو متكلم بكلام هو صفته ازلية  
ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة  
والله تعالى متكلم بها امرناه مخبر \* والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو  
مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقروء بالسنن مسموع بآذاننا  
غير حال فيها \* والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء  
من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا \* والارادة صفة ازلية قائمة  
بذاته \* ورؤية الله جائزة فى العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب  
رؤيه المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة فىرى لافى مكان ولا على جهة  
من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الراى وبين الله تعالى \*  
والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهى كلها  
بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره \* والعباد افعال اختيارية  
يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والقبيح منها ليس  
برضائه \* والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل  
ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف  
تعتمد على هذه الاستطاعة \* ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه \* وما يوجد  
من الالم فى المضروب عفيف ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر  
انسان وما شبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع العبد فى تخليقه \* والمقتول

ميت باجله \* والموت القائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا  
 ولا اكتسابا \* والاجل واحد \* والحرام رزق \* وكل يستوفي رزق نفسه  
 حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقا وياكل غيره رزقه \*  
 والله يفضل من يشاء ويهدى من يشاء \* وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك  
 بواجب على الله تعالى \* وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين  
 وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما علمه الله تعالى ويريد \* وسؤال منكر  
 ونكير ثابت بالدلائل السمعية \* والبحث حق \* والوزن حق \* والكتاب حق \*  
 والسؤال حق \* والخوض حق \* والصراط حق \* والجنة حق \*  
 والنار حق \* وهما مخلوقتان الآن موجودتان باقيتان لا تفتيان ولا يفنى  
 اهلها \* والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخل في الكفر \*  
 والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر الكبار \*  
 ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال  
 والاستحلال كفر \* والشفاعة ثابتة للرسول والاختيار في حق اهل الكبار  
 من المستفيض من اهل الاختيار \* واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار  
 وان ماتوا بغير توبة \* والايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله  
 والاقرار به فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص  
 والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له  
 ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى \* والسعيد  
 قديم شقي والشقي قديم سعيد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد  
 والاشقاء وهما من صفات الله تعالى ولا تغير على الله ولا على صفاته \* وفي ارسال  
 الرسل حكمة وقدر ارسلا من الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين  
 ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين وايدهم بالمعجزات  
 الناقضات للعادات \* واول الانبياء آدم وآخراهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
 وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان لا تقتصر على عدد  
 في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك \*  
 ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج عنهم من هو  
 منهم كلهم كانوا مخبرين مبالغين عن الله تعالى صادقين ناصحين \* وافضل الانبياء محمد

عليه السلام \* والملائكة عباد الله العاملون بامرهم لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة \* والله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيها ووعدته ووعدته \* والمعراج لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في القنطرة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء من العلى حق \* وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق تقضى العادة للولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء والطيران في الهواء وكلام الجاد والعجماء وغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابوبكر ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم على المرتضى رضى الله تعالى عنهم اجمعين \* وخلافتهم على هذا الترتيب ثابتة ايضا \* ويجوز الصلاة خلف بروفاجر \* ونصلى على كل بروفاجر \* ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير \* ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة \* ونرى المسيح على الخفين في الحضر والسفر \* ولا نحرم نبيذ الجرة \* ولا يبلغ ولى درجة الانبياء اصلا ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي \* والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنه الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر \* ورد النصوص ككفر \* واستحلال المعصية ككفر \* والاستهانة بها ككفر \* والاستهزاء على الشريعة ككفر \* والياس من الله ككفر \* والامن من الله تعالى ككفر \* وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب ككفر والمعدوم ليس بشئ \* وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم \* والله يجيب الدعوات ويقضى الحاجة \* وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق \* والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب \* ورسول البشر افضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة افضل

من عامة البشر وعامة البشر افضل

من عامة الملائكة

﴿ فهرست حاشية شرح العقائد لرمضان افندي ﴾

صفحة	صفحة
٥٣ والعلم الثابت به	٣ بسم الله
٥٥ وفي المسموع من في رسول الله	٥ المتوجد بجلال ذاته
٥٧ واما العقل وهو قوة للنفس	٨ وبعد فان مبنى علم الشرائع
٦٠ وما ثبت منه اى من العلم الثابت	١٣ اعلم ان الاحكام الشرعية
٦٣ والالهام المفسر بالقاء معنى	١٧ ولان مسئلة الكلام
٦٥ واما خبر الواحد العدل	١٩ وذلك ان رئيسهم
٦٩ اشار الى دليل حدوث العالم	واصل بن عطاء
٧٥ وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر	٢٢ ثم لما نقلت الفاسقة
٧٨ واما ادلة النفي	٢٤ لما كان مبنى الكلام
٨٢ اما الاعراض فبمضها	على استدلال
٨٦ وههنا ابحاث الاول	٢٥ قال اهل الحق
٨٩ والمحدث للعالم هو الله تعالى	٢٦ حقائق الاشياء ثابتة
٩٢ والواقع الواحد	٢٧ والشيء عندنا الموجود
٩٤ واعلم ان قوله تعالى لو كان	٣٠ والعلم بها اى بالحقائق
فيهما آلهة	٣٣ خلافا للسوفسطائية
٩٩ الحى القادر	٣٥ واسباب العلم
١٠٤ وذهاب المجسمة	٣٧ فيشمل ادراك الحواس
١١١ ومعنى الجوهر ما يتركب	٤٠ ولما لم يثبت عندهم الحواس
عند غيره	الباطنة
١١٤ ولا يشبهه شئ	٤٢ وان العالم حادث
١١٨ وله صفات لما ثبت انه	٤٥ وبكل حاسة منها
١٢٢ قائمة بذاته	٤٧ خبر الصادق بالاضافة
١٢٦ فان ذات الله وصفاته ازلية	٤٩ فههنا امران
١٣٢ تنبيه على الرد على من زعم	٥١ والرسول انسان



صحيحة	صحيحة
٢١١ والمقتول ميت باجابه	١٣٣ والفعل والتحليق
٢١٦ والله يفضل من يشاء	١٣٥ وهو متكلم بكلام هو صفة له
٢٢١ مباحث عذاب القبر	١٤٣ وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
٢٢٦ فقال والبشر وهو	١٤٨ وايضا المتحصى به
٢٢٩ والوزن حق	١٥١ والتكوين
٢٣١ والحوض حق	١٥٥ وهذا تحقيق ما يقال
٢٣٢ والصراط حق	١٥٨ وهو اى التكوين غير المكون
٢٣٢ والجنة حق والنار حق	عندنا
٢٣٦ والكبرة قد اختلفت الروايات	١٦٢ والارادة صفة الله تعالى
٢٤١ احتجت المعتزلة	١٦٣ ورؤية الله تعالى بمعنى
٢٤٣ احتجت الخوارج	الانكشاف
٢٤٨ وبجوز العقاب على الصغيرة	١٦٨ ان موسى عليه السلام قد سئل
٢٥١ واحتجت المعتزلة	الرؤية بقوله رب ارنى
٢٥٦ وتحقيق هذا المقام	١٧٤ وقد يستدل على عدم الاشتراط
٢٥٨ وذهب جمهور المحققين	١٧٩ والله تعالى خالق لافعال العباد
٢٦٠ والاجماع منه قد على ان الايمان	١٧٦ وهى افعال العباد كلها بارادته
٢٦٢ حقة الايمان لا تزيد	تعالى
٢٦٥ وقال بعض المحققين	١٧٩ فان قيل فيكون الكافر
٢٦٩ وبالجملة لا يصح في الشرع	مجبورا في كفره
٢٧٣ وذهب بعض المحققين	١٩٣ فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
٢٧٦ وقد ارسل الله رسالا من البشر	١٩٥ وايجاد الله تعالى الفعل
٢٧٩ واول الانبياء آدم عليه السلام	١٩٦ والكسب مقدور
٢٧٩ واما نبوة محمد عليه السلام	٢٠٠ والامر لا يتعلق بالاحسن
٢٨١ وانه مبعوث الى كافة الناس	٢٠٥ فان قيل الاستطاعة صفة
٢٨٤ وافضل الانبياء محمد عليه	المكلف
الصلاة والسلام	٢٠٧ ولا يكلف بالعبد بما ليس في وسعه

صحيفة

صحيفة

٢٨٥ والملائكة عباد الله  
 ٢٨٧ والله كتب انزلها على انبيائه  
 ٢٨٨ والمصراع لرسول الله تعالى  
 عليه الصلاة والسلام  
 ٢٨٩ وكرامات الاولياء  
 ٢٩٣ وافضل البشر بعد نبينا  
 ٢٩٤ وخلافتهم اى نيابتهم  
 ٣٠٤ ويجوز الصلاة خلف كل  
 بروفاجر  
 ٣٠٥ ونكف عن ذكر الصحابة  
 الانخير  
 ٣٠٧ ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة  
 ٣٠٧ ونرى المسيح على الخفين  
 ٣٠٨ ولا يبلغ الى درجة الانبياء  
 ٣١٠ والصوم من الكتاب والسنة  
 تحمل على ظواهرها

٣١١ ورد النصوص بان ينكر الاحكام  
 ٣١٣ لا يكفر احد من اهل القبلة  
 ٣١٣ وتصديق الكاهن بما يخبر به  
 ٣١٤ والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث  
 الآتية  
 ٣١٤ والمعلوم ليس بشئ  
 ٣١٥ وفي دعاء الاخياء للاموات  
 ٣١٦ ويستجاب دعاء العبد  
 ٣١٧ وما اخبر به النبي من اشراط  
 الساعة من خروج الدجال الخ  
 ٣١٩ والمجتهد قد يخطئ ويصيب  
 ٣٢٠ ورسول البشر افضل من رسل  
 الملائكة

٢٢٢

٢٢

٢